



Bibl. cant. VS Kantonsbibl.



1010042574

TA 8136

UNIVERSITÄT FREIBURG (Schweiz)
PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT

**DIE TOTENSAGEN
DES
ALEMANNISCHEN WALLIS**

**DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE VON DER
PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT FREIBURG
IN DER SCHWEIZ**

**VORGELEGT
VON**

ANTON GATTLEN, Bürchen/Wallis

**DIE TOTENSAGEN
DES
ALEMANNISCHEN WALLIS**

UNIVERSITÄT FREIBURG (Schweiz)
PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT

**DIE TOTENSAGEN
DES
ALEMANNISCHEN WALLIS**



DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE VON DER
PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT FREIBURG
IN DER SCHWEIZ

VORGELEGT
VON

ANTON GATTLEN, Bürchen/Wallis

BUCHDRUCKEREI OBERWALLIS NATERS-BRIG - 1948

TA 8136

Genehmigt von der Philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren

**Dr. W. Oehl, Freiburg (1. Referent) und
Dr. P. Geiger, Basel (2. Referent).**

Freiburg (Schweiz), den 6. März 1947.

Der Dekan: Olof Gigon.

MEINEN ELTERN

Es sei von Herzen Dank gesagt:

Herrn Prof. Dr. W. Oehl, der mir durch alle meine Studienjahre ein lieber, des Helfens niemals müder Lehrer war,

Herrn Dr. P. Geiger, der meine Arbeit durch wertvolle Hinweise und Ratschläge und durch eine strenge, aber immer wohlwollende Kritik gefördert hat.

BIBLIOGRAPHIE

I. Verzeichnis der benutzten Quellen ¹⁾

1. Sagen - Sammlungen

Jegerlehner, J., *Sagen und Märchen aus dem Oberwallis*. Aus d. Volksmunde gesammelt. Mit vgl. Anh. u. Reg., unter Mitw. v. S. Singer, versehen v. H. Bächtold. Basel 1913. (Schriften d. Schweizer. Ges. f. Volkskunde. 9.) [Zit.: Nur Angabe v. Seite u. Nr.]

Walliser-Sagen. Gesammelt u. hrsg. v. Sagenfreunden (M. Tscheinen, P. J. Ruppen). T. 1. 2. Sitten 1872. [Zit.: TR.]

Walliser-Sagen. Hrsg. v. d. Histor. Verein v. Oberwallis. Bd. 1. 2. Brig 1907. [Zit.: Bd. 1. = I; Bd. 2. = II.]

2. Sagen in Zeitschriften

Jollers, F., *Sagen des Simplon-Thales*. Aus d. Nachlass hrsg. v. D. Imesch. In: Blätter aus d. Wallisergeschichte. Bd. 2. 1906, S. 455 ff. [Zit. Imesch.]

Reber, B., *Sagen aus dem Saasthal im Wallis*. In: Archiv f. schweizer. Volkskunde. Jg. 3, 1899, S. 342 ff. [Zit.: Reber.]

Ritz, R., *Ueber einige Ortsbenennungen und Sagen des Eriangerthales*. In: Jahrbuch d. S. A. C. Jg. 6, 1869—70, S. 377 ff. [Zit.: Ritz.]

Zulliger, H., *Sagen aus Zwischbergen*. In: Die Schweiz. Bd. 23, 1919, S. 211 ff. [Zit.: Zulliger.]

3. Sagen in Schriften über das Wallis

Am-Herd, P., *Denkwürdigkeiten von Ulrichen*. Ein Beitrag z. Freiheitsgeschichte d. Schweiz. Aktenmässig dargestellt. Bern 1879. S. 121 ff. [Zit.: Am-Herd.]

Anneler, H., *Lötschen, das ist: Landes- und Volkskunde des Lötschentales*. Text. v. H. Anneler, Bilder v. K. Anneler. Bern 1917. [Zit.: Anneler.]

Stebler, F. G., *Ob den Heidenreben. Zürich 1901*. (Monographien aus den Schweizeralpen.) [Zit.: Stebler, Heidenreben.]

¹⁾ Ueber die Auswahl der Quellen siehe die Ausführungen in der Einleitung S. 10 ff.

- *Das Goms und die Gomser*. Zürich 1903. (Jahrbuch d. S. A. C. Jg. 36, 1903, Beilage. — Monographien aus d. Schweizeralpen.) [Zit.: Stebler, Goms.]
- *Am Lötschberg*. Land u. Volk v. Lötschen. Mit 138 Abb. im Text. Zürich 1907. (Monographien aus d. Schweizeralpen.) [Zit.: Stebler, Lötschberg.]
- *Sonnige Halden am Lötschberg*. Mit 95 Abb. Leipzig 1914. (Monographien aus d. Schweizeralpen.) [Zit.: Stebler, Sonnige Halden.]
- *Die Vispertaler Sonnenberge*. In: Jahrbuch d. S. A. C. Jg. 56, 1921, S 1 ff.

II. Literaturangaben

1. Abgekürzt zitierte Literatur

- Handwörterbuch* des deutschen Aberglaubens. Hrsg. unter bes. Mitw. v. E. Hoffmann-Krayer u. Mitarbeit zahlr. Fachgelehrter v. H. Bächtold-Stäubli. Bd. 1—10. Berlin u. Leipzig 1927—42. [Zit.: Hdw. d. dt. A.]
- Lexikon* für Theologie u. Kirche. 2. neubearb. Aufl. d. kirchl. Handlexikons. In Verb. mit... hrsg. v. M. Buchberger. Bd. 1—10. Freiburg i. Br. 1930—38. [Zit.: Lex. f. Theologie u. Kirche.]

2. Übrige Literatur

- Beyschlag, S., *Weltbild der Volkssage*. In: Dichtung und Volkstum. Bd. 41, 1941.
- Bielander, J., *Die Walliser Sagen*. In: Das Band. Zeitschrift f. Kranke u. Gesunde. Jg. 10, 1945, Nr. 11. (Sonder-Nummer Wallis.)
- Boesebeck, H., *Verwünschung und Erlösung des Menschen in der deutschen Volkssage der Gegenwart*. In: Niederdeutsche Zs. f. Volkskunde. Jg. 6, 1928.
- Brinckmann, O., *Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft*. Münster 1933.
- Clemen, C., *Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit*. Leipzig u. Berlin 1920. (Natur und Geisteswelt. Bdch. 544.)
- Goetz-Roetzel, E., *Der Schuldbegriff in der deutschen Volkssage der Gegenwart*. In: Niederdeutsche Zs. f. Volkskunde. Jg. 7, 1929.
- Grimm, J., *Deutsche Mythologie*. In: Kleinere Schriften. Bd. 8 (hrsg. v. E. Ippe), Güterslohe 1884.
- Grimm, J. u. W., *Deutsche Sagen*. Bd. 1, 2. Berlin 1816—18.
- Helm, K., *Altgermanische Religionsgeschichte*. Heidelberg 1913. (German. Bibliothek. Abt. 1, Reihe 5, Bd. 2.)
- Herder, J. G., *Sämtliche Werke*. Kritische Ausgabe v. B. Suphan. Bd. 9, Berlin 1893.
- Hoefler, O., *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt 1934.

- Jordans, W., *Der Germanische Volksglaube von den Toten und Dämonen im Berg und ihrer Beschwichtigung*. Bonn 1933. (Bonner-Studien z. engl. Philologie. H. 17.)
- Kuhn, A., *Ueber Entwicklungsstufen der Mythenbildung*. Berlin 1873. (Abh. d. Akad. d. Wiss.)
- Laistner, L., *Nebelsagen*. Stuttgart 1879.
- *Rätsel der Sphinx*. Grundzüge e. Mythengeschichte. Berlin 1889.
- Leyen, F. van der, *Das Märchen*. Ein Versuch. Leipzig 1911. (Wissenschaft u. Bildung, 96.)
- *Volkstum und Dichtung*. Studien z. Ursprung u. z. Leben d. Dichtung. Jena 1933.
- *Die Volkssage*. In: Spamer, A., *Die deutsche Volkskunde*. Bd. 1, Leipzig 1934.
- Mannhardt, W., *Wald- und Feldkulte*. Bd. 1. 2. Berlin 1875—77.
- Muellenhoff, K., *Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein und Luxemburg*. 2. Aufl. Schleswig 1921.
- Naumann, H., *Primitive Gemeinschaftskultur*. Jena 1921.
- *Grundzüge der deutschen Volkskunde*. Leipzig 1922. (Wissenschaft u. Bildung. Nr. 181.)
- Otto, W. F., *Die Manen, oder von den Urformen des Totenglaubens*. Eine Untersuchung z. Religion d. Griechen, Römer und Semiten u. z. Volksglauben überhaupt. Berlin 1923.
- Ranke, F., *Die deutschen Volkssagen*. München 1910. (Deutsches Sagenbuch. Hrsg. v. F. van der Leyen. T. 4.)
- *Sage und Erlebnis*. In: Bayer. Hefte f. Volkskunde. 1, 1914.
- *Sage und Märchen*. In: Bayer. Hefte f. Volkskunde. 3, 1916.
- *Huckup*. In: Bayer. Hefte f. Volkskunde. 9, 1922.
- *Grundfragen der Volkssagenforschung*. In: Niederdeutsche Zs. f. Volkskunde. Jg. 3, 1925, H. 1.
- *Sage*. In: Deutsche Volkskunde. Hrsg. v. J. Meier. Berlin u. Leipzig 1926.
- *Volkssagenforschung*. Vorträge u. Aufsätze. Breslau 1935. Deutschkundl. Arbeiten. Allg. Reihe A, 4.)
- *Das Wilde Heer und die Kultbünde der Germanen*. Eine Auseinandersetzung m. Otto Hoefler. In: Niederdeutsche Zs. f. Volkskunde. Jg. 18, 1940.
- Rhode, E., *Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 4. Aufl. Bd. 1. 2. Tübingen 1907.
- Schmidt, W., *Der Ursprung der Gottesidee*. Eine histor.-krit. Untersuchung u. positive Studie. (Bd. 1: 2., stark verm. Aufl.) Bd. 1—6. Münster i. W. 1926—35.
- *Ursprung und Werden der Religion*. Theorien u. Tatsachen. Münster i. W. 1930. (Schmidt, Handbuch d. vgl. Religionsgeschichte.)
- Schwartz, W., *Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum*. Berlin 1849.
- Schwietering, J., *Wesen und Aufgaben der deutschen Volkskunde*. In: Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgeschichte. Jg. 5, 1927.
- *Volksmärchen und Volksglaube*. In: Dichtung u. Volkstum. Bd. 36, 1935.

- Sydow, C. W. v., *Kategorien der Prosa-Volksdichtung*. In: Volkskundliche Gaben. John Meier z. 70. Geburtstage dargebracht. Berlin und Leipzig 1934.
- Tappolet, E., *Vom Schicksal der armen Seelen in den Walliser-Sagen*. In: Schweizer. Archiv f. Volkskunde. 30, 1930.
- Tobler, O., *Die Epiphanie der Seele in der deutschen Volks-Sage*. Kiel 1911. (Phil. Diss.)
- Vonbun, F. J., *Volkssagen aus Vorarlberg*. Wien 1847.
- Weiser-Aall, L., *Volkskunde und Psychologie*. Eine Einführung. Berlin und Leipzig 1937.

Nicht einzeln angeführt sind in diesem Verzeichnis die Artikel im Hdw. d. dt. A. und im Lex. f. Theologie u. Kirche; sie werden nur an der betreffenden Stelle in den Anmerkungen zitiert.

I.

Einleitung

Als die Begründer der deutschen Sagenforschung werden allgemein — und mit Recht — die beiden Brüder Grimm bezeichnet. Sie waren es, die dem deutschen Volke seinen reichen Sagenschatz eigentlich eröffnet und zugänglich gemacht haben ¹⁾. Ueber ihren grossen Verdiensten darf aber eines Mannes nicht vergessen werden, der vor ihnen schon auf die Bedeutung der Volkssage hingewiesen hat, nämlich J. G. Herders ²⁾. Seiner Ansicht, im Gewande der Sage hätten sich Reste germanischer Mythen erhalten, stimmen wir heute freilich nicht mehr zu, aber dem besondern Verdienste Herders geschieht damit kein Eintrag.

Wie Herder, so glaubten auch die beiden Grimm, aus der Sage liessen sich Rückschlüsse auf die germanische Mythologie gewinnen. J. Grimm hat diese Ansicht besonders deutlich ausgesprochen, wenn er in der Vorrede zu seiner «Deutschen Mythologie» schreibt ³⁾: «Aller Sage Grund ist nun Mythos, d. h. Götterglauben, wie er von Volk zu Volk in unendlicher Abstufung wurzelt.» Und etwas weiter: «... ohne solche mythische Unterlage lässt sich die Sage nicht fassen, so wenig als ohne geschehene Dinge die Geschichte.»

Die beiden Grimm blieben auf Jahrzehnte hinaus richtunggebend für die Sagenforschung, und auch heute noch nennt die Wissenschaft ihre verdienstvollen Namen voll Hochachtung. Die unumschränkte Führerstellung hatte aber insofern einen Nachteil, als viele ihrer Nachfahren die Grimmschen Ansichten kritiklos übernahmen und teilweise gerade die schwächsten Stellen ihrer Theorien breittraten. Aus diesem Grunde ist auch erklärlich, dass sich die Forschung so lange nicht von der mythologischen Ausdeutung der Sage loszurichten vermochte. Es gab eine Zeit, in der man geradezu leidenschaftlich bemüht war, überall — aber auch überall — Reste germanischer Mythologie zu finden. Es muss jedoch gesagt

¹⁾ Grimm, J. u. W., *Deutsche Sagen*. Bd. 1. 2. Berlin 1816—18.

²⁾ *Sämtliche Werke*. Krit. Ausg. v. B. Suphan. Bd. 9, Berlin 1893, S. 525.

³⁾ Zit. nach: Grimm, J., *Kleinere Schriften*. Bd. 8 (hrsg. v. E. Ippel), Güterslohe 1884, S. 148.

sein, dass es bereits in jener Zeit Wissenschaftler gab, die einer gewissen Skepsis gegenüber dieser mythologischen Deutungsweise der Sage nicht entbehrten, aber es scheint, dass sie es nicht wagten, gegen die verehrten Brüder Grimm offen aufzutreten. Zu diesen Männern gehörte auch K. Müllenhoff, der zwar in seinen Schriften den Ansichten der Grimm zustimmte, durch die Einteilung seiner Sagensammlung⁴⁾ aber deutlich bewies, dass er in der mythologischen Sagendeutung weit vorsichtiger war als die meisten der zeitgenössischen Forscher oder als die Brüder Grimm selbst. Dies tritt besonders scharf hervor, wenn wir seine Sagensammlung mit einer zeitgenössischen, etwa der von F. J. Vonbun⁵⁾ vergleichen. Müllenhoff bezeichnet von fünf angeführten Sagen deren zwei, Vonbun hingegen deren vier als mythisch.

An der mythologischen Deutung hielt auch noch W. Schwartz⁶⁾ fest, wich aber von der ältern Auffassung insofern ab, als er in der Volkssage nur Spiegelung der niedern Mythologie, nicht aber Reste von Göttermythen erkennen wollte.

Auf der gleichen Linie lag die Feststellung, welche A. Kuhn⁷⁾ gelang. Er kam nämlich zur Erkenntnis, dass der Glaube an Geister und Dämonen älter sei, als der Glaube an die Götter.

Dieselben Ansichten wie Schwartz und Kuhn vertrat auch W. Mannhardt⁸⁾. Seine Forschungen, besonders die Beschäftigung mit der griechischen Sagenwelt, führten ihn zur Feststellung von bedeutenden Uebereinstimmungen zwischen der germanischen und der griechischen Sage, woraus er folgerte, dass dies auf eine Uebereinstimmung aus indogermanischer Zeit zurückgehen müsse. Dadurch erhielt die mythologische Sagenforschung für geraume Zeit neuen Auftrieb, und wie man früher nach Resten germanischen Götterglaubens geforscht hatte, so suchte man jetzt überall indogermanische Mythen zu rekonstruieren.

Den Bann dieser heute als unrichtig erkannten Deutungsweise brach L. Laistner. Er erklärte die Sagenbildung aus

⁴⁾ *Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein und Luxemburg*. 2. Aufl. Schleswig 1921.

⁵⁾ *Volkssagen aus Vorarlberg*. Wien 1847.

⁶⁾ *Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum*. Berlin 1849.

⁷⁾ *Ueber Entwicklungsstufen der Mythenbildung*. Berlin 1873. (Abh. d. Akad. d. Wiss.)

⁸⁾ *Wald- und Feldkulte*. Bd. 1. 2. Berlin 1875—77.

der Wirkung von Nebelgebilden auf die Phantasie des Menschen⁹⁾ und aus dem Erlebnis des Alptraums¹⁰⁾. Er vermochte aber ebensowenig als die frühere Forschung die Einseitigkeit zu vermeiden und wollte nun alle Sagen auf diese seine Weise erklären. Er sah «überall nur Nebel oder nur Alptraum»¹¹⁾.

Laistner hatte eines richtig erkannt: Sage ist nicht ein Ueberbleibsel alter Göttervorstellungen und untergegangener Mythen, sondern an der Bildung der Sagen ist auch das persönliche Erleben wesentlich beteiligt. Es musste somit eine psychologische Sagendeutung versucht werden. Das Verdienst, diese Art der Sagenforschung ausgebaut zu haben, kommt F. R a n k e¹²⁾ zu.

Nach Ranke gibt es drei Möglichkeiten der Sagenbildung¹³⁾: 1. Primitives Nachsinnen über gewisse Erscheinungen = ätiologische Sagen. Als Beispiel führt er u. a. die Sage an, wie der Kreuzschnabel zu seinem verbogenen Schnabel gekommen sei.

2. Erinnerung an geschichtliche Ereignisse.

3. Entstehung aus dem Erlebnis, das mythisch apperzipiert wird, d. h. das eine mythische Ausdeutung erfährt. Ein Wanderer sieht z. B. nachts einen Nebelstreifen, hält diesen aber für einen Geisterschimmel oder eine ähnliche Erscheinung aus der Gespensterwelt, — oder ein Epileptiker macht in seinem Dämmerzustand eine weite Reise und glaubt nachher, durch das Wilde Heer an den Ort geführt worden zu sein, an dem er erwacht. Beides sind mythische Apperzeptionen im Sinne Rankes.

Der psychologischen Sagendeutung von Laistner und Ranke schliesst sich auch F. van der L e y e n¹⁴⁾ an. Auch ihm ist das

⁹⁾ *Nebelsagen*. Stuttgart 1879.

¹⁰⁾ *Rätsel der Sphinx*. Grundzüge e. Mythengeschichte. Berlin 1889.

¹¹⁾ Leye n, F. v. der, *Die Volkssage*. In: Spamer, A., *Die deutsche Volkskunde*. Bd. 1, Leipzig 1934, S. 212.

¹²⁾ Als einschlägige Schriften seien zitiert: *Sage und Erlebnis*. In: Bayer. Hefte f. Volkskunde. 1, 1914, S. 40 ff. — *Die deutschen Volkssagen*. München 1910. (Deutsches Sagenbuch. Hrsg. v. F. v. der Leyen. T. 4.) — *Sage*. In: *Deutsche Volkskunde*. Hrsg. v. J. Meier. Berlin u. Leipzig 1926, S. 193 ff. — *Volkssagenforschung*. Vorträge und Aufsätze. Breslau 1935. (Deutschkundl. Arbeiten. Allg. Reihe A, 4.)

¹³⁾ *Sage*. A. a. O., S. 201 ff.

¹⁴⁾ Man vgl.: *Das Märchen*. Ein Versuch. Leipzig 1911. (Wissenschaft u. Bildung. 96.) — *Volkstum und Dichtung*. Studien z. Ursprung u. z. Leben d. Dichtung. Jena 1933. — *Die Volkssage*. A. a. O.

Erlebnis «Keim und Ausgangspunkt»¹⁵⁾ der Sage, und zwar besonders häufig das Erlebnis in Rausch- und Angstzuständen, oder im Traum. Ausserdem sind oft «seelische Erkrankungen und Verwirrungen . . . die Gebärzustände und die Urerlebnisse der Sage»¹⁶⁾. Dämmerung und Nacht, Glut des heissen Mittags, Einsamkeit u. ä. steigern die Kraft des Erlebnisses und bilden einen guten Nährboden der Sage.

Obwohl uns diese Forschungsweise, die an Stelle der frühern Deutung aus der germanischen oder indogermanischen Mythologie die Deutung aus dem persönlichen Erlebnis setzte, dem Verständnis der Sage viel nähergebracht hat, bedeutet sie noch keine befriedigende Lösung, denn wenn Ranke als den Ursprung der Sagenbildung das persönliche Erlebnis bezeichnet, das aber vom Erlebenden mythisch gedeutet wird, so fragt man sich unwillkürlich, woher denn diese mythischen Apperzeptionen erklärlich sind, und es ergibt sich von selbst, dass die mythische Apperzeption eines Erlebnisses nur dann möglich ist, wenn eine Vorstellungswelt vorausgesetzt wird, aus welcher der Erlebende seine Apperzeptionen schöpfen kann.

S. B e y s c h l a g, der ebenfalls in diesem Sinne Kritik an der Auffassung Rankes übt, schreibt¹⁷⁾: «Ranke stösst nur bis zum Zeugungsaugenblick der Einzelsage vor: wo sie aus dem Zusammentreffen seelischer Erregung mit mythischen Vorstellungen — eben in der mythischen Apperzeption des Erlebnisses — entsteht. Das setzt voraus, dass die mythische Vorstellung selbst als ein an sich Erlebbares bereits gegeben sein muss; sie ist dem Erleben gegenüber primär.»

S. B e y s c h l a g ist in seinen Ansichten J. S c h w i e t e r i n g verpflichtet, der für eine historisch-soziologische Volkskunde seine Stimme erhob¹⁸⁾. Problem der Volkskunde ist für ihn «der Begriff der natürlichen Volksgemeinschaft»¹⁹⁾ und zwar «aus der Erkenntnis der engen Verflochtenheit von Gemeinschaft und Volksgut, deren Ergründung nur miteinander und ineinander möglich ist»²⁰⁾.

¹⁵⁾ *Volkstum und Dichtung*. A. a. O., S. 11.

¹⁶⁾ Ebda., S. 15.

¹⁷⁾ *Weltbild der Volkssage*. In: *Dichtung u. Volkstum*. Bd. 41, 1941, S. 187.

¹⁸⁾ *Wesen und Aufgaben der deutschen Volkskunde*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgeschichte*. Jg. 5, 1927, S. 748 ff.

¹⁹⁾ *Volksmärchen und Volksglaube*. In: *Dichtung u. Volkstum*. Bd. 36, 1935, S. 70.

²⁰⁾ Ebda.

Es ist also der Begriff der Gemeinschaft, auf dem der Hauptakzent liegt. Nicht die Beziehung von Individuum und Volksgut, sondern die Beziehung von Gemeinschaft und Volksgut soll erforscht werden.

Ohne Zweifel kommt der Gemeinschaft eine bis dahin viel zu wenig beachtete Bedeutung in der Gestaltung des volkstümlichen Erzählgutes zu. Man darf aber nicht — wie dies in den Schriften Schwieterings der Fall ist — in einseitiger Weise alle individuellen Triebkräfte ausser acht lassen.

Für die Sagenforschung sind die Gedanken Schwieterings bereits fruchtbar gemacht worden, indem es O. B r i n k m a n n unternommen hat, in einem «konkreten, lokal gebundenen Erzählkreis einer in sich geschlossenen bäuerlichen Gemeinschaft»²¹⁾ Erzählgut zu sammeln, und zwar nicht wie bisher üblich durch Befragung einzelner Personen, sondern indem er sich in den Kreis einer Erzählgemeinschaft (etwa im Sinne unserer «Stubeten») aufnehmen liess, dem Rundum-Erzählen zuhörte und alles möglichst wortgetreu notierte. Auf diese Weise erhielt er Erzählzyklen, von denen bereits einige veröffentlicht worden sind²²⁾.

Diesen Erzählzyklen misst nun Schwietering für seine Forschung überaus hohen Wert zu. Er schreibt²³⁾: «Das Entscheidende ist nun dies: dass wir die einzelne Erzählung — ob Gerücht, Schwank, Sage oder Märchen — nicht isoliert zum Erzählkreis in Beziehung bringen, sondern auf dem Wege über die Ganzheit des Erzählzyklus. D e r Z y k l u s, nicht die Einzelerzählung ist die feste Einheit, von der wir auszugehen haben.»

Wenn Schwietering an einer andern Stelle klagt²⁴⁾: «Leider, und damit komme ich zu meiner Anfangsklage zurück, ist das Beisleidener Märchen dem einzelnen abgehört, nicht im Erzählkreis aufgenommen; wir würden sonst zweifellos sehen, dass es nur in zyklischer Form lebt und nur in zyklischem Zusammenhang gedeutet werden darf», so scheint es uns, als entgehe er auch in diesem Punkte nicht einer starken Einseitigkeit.

Wir neigen zur Ansicht, dass es in erster Linie nicht darauf ankommt, ob eine Sage im zyklischen Zusammenhang auf-

²¹⁾ Ebda.

²²⁾ *Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft*. Münster 1933.

²³⁾ *Volksmärchen u. Volksglaube*. A. a. O., S. 70.

²⁴⁾ Ebda., S. 78.

genommen oder ob sie dem Einzelnen abgehört wurde, sondern darauf, ob eine Sage oder eine Erzählung wirklich einem «konkreten» Erzählkreis oder einer Erzählgemeinschaft zugehört. Trotz dieser Einschränkung bleibt aber der Wert unbestritten, der den zyklischen Aufnahmen für die Klärung mancher Fragen, besonders für die Forschung der volkstümlichen Erzählformen, zukommt.

Es sei auch darauf hingewiesen, dass der Begriff der Erzählgemeinschaft nicht zu eng gefasst werden darf. Auf keinen Fall beschränkt sie sich auf die Dauer des Zusammensitzens und Erzählens, was etwa einer losen Gemeinsamkeit im Sinne eines modernen Lesezirkels gleichkommen würde. Die Verbundenheit einer Erzählgemeinschaft geht viel tiefer. Sie beruht auf dem gemeinsamen Besitz einer Vorstellungswelt, aus der der Erzähler immer wieder schöpft, eines Wissens, dessen er sich in immer neuer Erzählung vergewissert, eines Glaubens, der in der Gemeinschaft unerschüttert ist. An dieser Gemeinsamkeit haben aber — über den einmaligen Erzählkreis hinaus — auch alle jene ihren Anteil, die an der Bildung dieses Besitzes mitgeholfen haben, alle jene, die dieser Besitz je zur Gemeinschaft zusammengeschlossen hat.

So gesehen, erweitert sich der Begriff des Erzählkreises zu einer «grossen Erzählgemeinschaft», der dann — um denselben Ausdruck zu verwenden — ein «grosser Erzählzyklus» entspricht, der die Ganzheit des Erzählgutes der betreffenden Gemeinschaft umfasst. Diese Ganzheit, und nicht bloss die des Erzählzyklus, scheint uns der Ausgangspunkt zu sein, um den Bezug aufzudecken, der zwischen Gemeinschaft und Erzählgut besteht.

Mit der soeben dargelegten Ansicht scheint S. Beyschlag im wesentlichen übereinzustimmen, wenn er schreibt²⁵⁾: «So bleibt denn der Sageninhalt, die Welt der Vorstellungen das Primäre, für den einzelnen Erleber und Erklärer wie für die Gemeinschaft. Und hier müssen wir den Bezug suchen, aus dem die Wesentlichkeit der Sagenwelt für die Gemeinschaft herauspringt.»

Als erste Aufgabe ergäbe sich also, die Vorstellungswelt herauszustellen, welche die Grundlage des Erzählschatzes darstellt. Als zweites wäre zu erforschen, welche Stellung die Gemeinschaft zum Erzählgut einnimmt, und welche Bedeutung umgekehrt dem Erzählgut für die Gemeinschaft zukommt. Dieser Bezug müsste — soweit dies an Hand älterer Ueberliefe-

²⁵⁾ A. a. O., S. 189.

rung oder mit Hilfe der geographisch-historischen Methode²⁶⁾ möglich ist — nicht bloss an der gegenwärtigen Gemeinschaft aufgezeigt, sondern auch in die Vergangenheit zurückverfolgt werden.

Diese meine Arbeit widmet sich der ersten Aufgabe. Sie beschäftigt sich mit dem Sagenbestand des alemannischen Wallis, eines geographisch geschlossenen und — wenigstens was die Dorfgemeinschaften anbelangt, in denen die Sagen hauptsächlich heimisch sind — sozial wenig gegliederten Gebietes.

Es mag scheinen, dass man bei der Ausdehnung dieses Gebietes nicht mehr von einer Erzählgemeinschaft sprechen könne, und dass es gebotener gewesen wäre, den Sagenbestand einer einzelnen Dorfgemeinschaft oder eines abgeschlossenen Tales (etwa Lötschen) zu untersuchen. Demgegenüber kann festgestellt werden, dass die Sagenwelt des alemannischen Wallis eine so grosse Einheitlichkeit aufweist, dass eine Untersuchung des gesamten erfassbaren Sagenmaterials in bezug auf die zu Grunde liegende Vorstellungswelt kein wesentlich anderes Bild ergibt, als wenn irgend eine engere «Erzählgemeinschaft» betrachtet worden wäre.

Die grosse Einförmigkeit im Sagenschatz des Oberwallis fiel mir das erstmal in überraschender Weise auf, als ich vor Jahren die Walliser Sagen²⁷⁾ durchblättert und dabei feststellen konnte, dass mir beinahe alle darin vorkommenden Motive bekannt waren, obgleich ich persönlich einzig Kenntnis besass von den Sagen, die in meiner Heimatgemeinde Bürgen erzählt werden.

Man vergleiche auch nur die Sagen aus dem Lötschental, die in der Monographie von Anneler²⁸⁾ enthalten sind, mit den Sagen, die Jegerlehner²⁹⁾ aus dem Turtmanntal berichtet, oder man vergleiche die einzelnen Abschnitte der letztgenannten Sammlung, von denen jeder ein anderes Gebiet des Oberwallis berücksichtigt, und man wird die fast ausnahmslose Uebereinstimmung der Motive feststellen können.

Wohin man im alemannischen Wallis kommt, überall weiss man von Gratzug und Totenprozession, von büssenden und

²⁶⁾ Diese Methode fand ihre Ausbildung hauptsächlich durch die beiden finnischen Märchenforscher A. Aarne und K. Krohn. Sie versuchen, aus dem Vergleich sämtlicher bekannter Fassungen eines Märchens oder einer Sage Entstehungszeit und -ort zu bestimmen.

²⁷⁾ Ausg. d. Histor. Vereins v. Oberwallis.

²⁸⁾ Siehe Quellenverzeichnis.

²⁹⁾ id.

erlösungsuchenden Armen Seelen, von untergegangenen Dörfern und Alpweiden, von geheimnisvollem Viehversprengen und Viehrücken, überall trifft man auf dieselben Motive, bald fast wörtlich getreu, bald in leichter Variation.

Ueber die benutzten Quellen gibt ein ausführliches Verzeichnis am Anfang dieser Schrift Aufschluss. Hier seien nur einige kurze Hinweise gegeben.

Als gedruckte Quellen kommen in erster Linie in Betracht: die «Walliser-Sagen» von Ruppen und Tscheinen, die «Walliser-Sagen», herausgegeben vom Historischen Verein von Oberwallis und die «Sagen und Märchen aus dem Oberwallis» von J. Jegerlehner. Die Ausgabe des Historischen Vereins von Oberwallis gibt sich zwar als erweiterte Auflage der Sagensammlung von Ruppen und Tscheinen aus, bringt aber verschiedene Sagen der alten Sammlung nicht mehr oder in veränderter Gestalt, so dass es nötig ist, auch diese zu berücksichtigen.

Die genannten drei Sammlungen bringen Sagen aus allen Teilen des Oberwallis, wobei — je nach der Sammlung — das eine oder das andere Gebiet etwas bevorzugt ist. Als Ergänzung hiezu kommen noch etliche Sagendrucke regionalen Charakters. So finden sich für das Goms einige Sagen in den «Denkwürdigkeiten von Ulrichen»³⁰⁾ und bei F. G. Stebler³¹⁾. Für das Lötschental ist reiches Material zusammengetragen in den Monographien von Anneler³²⁾ und Stebler³³⁾. Für das Vispertal fallen hauptsächlich die Arbeiten Steblers³⁴⁾ in Betracht und für das Simplongebiet einige Sagen, die D. Imesch in den «Blättern aus der Wallisergeschichte»³⁵⁾ veröffentlicht hat, sowie drei Sagen aus Zwischbergen, gesammelt und herausgegeben von H. Zulliger³⁶⁾.

Nach Sagendruckten untersucht habe ich auch das Schweizerische Archiv für Volkskunde, die Jahrbücher des S. A. C., das Walliser Jahrbuch, sowie die hauptsächlichsten Reiseberichte und Walliser Wanderbücher, von deren Titelangabe ich absehe, weil sich dort keine Sagen fanden, die nicht in einer der angeführten Sammlungen enthalten waren.

³⁰⁾ Am-Herd, S. 121 ff.

³¹⁾ Goms.

³²⁾ A. a. O.

³³⁾ *Am Lötschberg*. — Derselbe für das Gebiet der Sonnenberge an der Lötschberglinie: *Sonnige Halden*.

³⁴⁾ *Ob den Heidenreben*. — Derselbe: *Vispertaler Sonnenberge*.

³⁵⁾ Siehe Quellenverzeichnis.

³⁶⁾ id.

Im Hinblick auf die reichen gedruckten Quellen konnte auf das Anführen von Belegen aus der mündlichen Ueberlieferung grösstenteils verzichtet werden. Wo solche erwähnt sind, stützen sie sich auf Sagenberichte aus meiner Heimatgemeinde Bürchen und ihrer Nachbarschaft.

Belege aus einer der oben erwähnten drei grössern Sammlungen sind an der betreffenden Stelle im Text selbst angegeben. Auf alle übrigen Sagendrucke ist in den Anmerkungen verwiesen.

Die spezielle Aufgabe dieser Arbeit wird nun sein, aus dem Sagenbestand, wie er uns in den angeführten Drucken vorliegt und unter Berücksichtigung der mündlichen Ueberlieferung (soweit es nötig war, diese heranzuziehen), einen Vorstellungskreis herauszustellen, der für die Gestaltung der Wallisersage — und auch für die Gestaltung der Sage überhaupt — von grundlegender Bedeutung ist, nämlich den Vorstellungskreis, der jenen Sagen zu Grunde liegt, die von Toten handeln. Wir bezeichnen diese Art von Sagen im folgenden als «*Totensagen*». Dabei ist vorerst noch zu umschreiben, was unter «Sage» und was unter dem Begriff des «Toten» zu verstehen ist.

Die Frage nach dem Wesen der Sage hat sich seit dem Beginn der Sagenforschung immer wieder gestellt, und immer wieder hat man versucht, sie zu beantworten, ohne aber — bis heute — eine wissenschaftlich befriedigende Definition gefunden zu haben.

Ganz der romantischen Gesinnung der Zeit entsprach es, wenn die Brüder Grimm in der Vorrede zu den Deutschen Sagen schrieben³⁷⁾: «Es wird dem Menschen von Heimats wegen ein guter Engel beigegeben, der ihn, wann er ins Leben auszieht, unter der vertraulichen Gestalt eines Mitwandernden begleitet; wer nicht ahnt, was ihm Gutes dadurch widerfährt, der mag es fühlen, wenn er die Grenze des Vaterlandes überschreitet, wo ihn jener verlässt. Diese wohlthätige Begleitung ist das unerschöpfliche Gut der Märchen, Sagen und Geschichte, welche nebeneinander stehen und uns nacheinander die Vorzeit als einen frischen und belebenden Geist nahe zu bringen streben.»

Von dieser Umschreibung ausgehend, versuchten die Brüder Grimm auch eine Scheidung von Märchen, Sagen und Geschichte. Sie stellten die beiden ersten der letzten gegenüber,

³⁷⁾ Zit. nach: Grimm, J., *Kleinere Schriften*. A. a. O., S. 10.

indem sie der Geschichte ein Vorwalten des sinnlich Natürlichen und Begreiflichen, den Märchen und Sagen aber ein Vorwalten des Unbegreiflichen zuschrieben. Märchen und Sage aber schieden sie dadurch, dass die Sage historischer sei, weniger Mannigfaltigkeit besitze, an Bekanntem und Bewusstem, an einem bestimmten Ort oder Namen hafte.

Anknüpfend an diese Unterscheidung, hat die Forschung fast ein Jahrhundert lang die Orts- und Namengebundenheit als das wesentliche Merkmal der Sage angesehen. Erst F. Ranke³⁸⁾ ist hier einen Schritt weitergegangen, indem er darauf hinwies, dass sich alle äusseren, formalen Unterschiede von Sage und Märchen aus einem, im Wesen der beiden Gattungen liegenden Unterschied, der im verschiedenen Verhältnis beider zur Wirklichkeit des Erzählten begründet liege, verstehen lassen. Die Sage verlangt ihrem Wesen nach, dass sie geglaubt werde, das Märchen aber erhebt diesen Anspruch nicht, denn seine Wahrheit liegt in einer andern Sphäre. Er definiert deshalb die Volkssagen als «volksläufige Erzählungen objektiv unwahren, phantasiegeborenen Inhalts, der als tatsächliches Geschehnis in der Form des einfachen Ereignisberichtes erzählt wird»³⁹⁾. Obwohl sich gegen diese Begriffsbestimmung einiges einwenden lässt, gestattet sie doch eine gute Unterscheidung von Märchen und Sage. Sie wird deshalb überall dort, wo es nicht notwendig auf eine scharfe Scheidung der Gattungen ankommt, ohne Bedenken verwendet werden können. Wir ziehen sie in diesen Fällen — gerade wegen ihrer einprägsamen Kürze — auch der ausführlichen, vorsichtigen, aber etwas umständlichen Formulierung im Hdw. d. dt. A.⁴⁰⁾ vor; nach dieser ist die Sage «eine Erzählung... mit einem starken Einschlag von sonderbaren und über die sinnliche Wirklichkeit hinausweisenden Begebenheiten, die jedoch in der Regel ihren Geschehensboden und unmittelbaren Ansatzpunkt in der naheliegenden Lebenswirklichkeit oder in der Geschichte hat. Die Sage haftet daher mit ihren Motiven an bestimmter Oertlichkeit, meist in der Nähe ihrer Entstehung, spielt in bestimmter Zeit und hat zu Handlungsträgern meistens bestimmte Personen, und sie verfolgt nicht nur einen unterhaltenden Zweck, sondern den, zu belehren, zu mahnen, zu warnen oder zu erklären.»

³⁸⁾ *Sage und Märchen*. In: Bayer. Hefte f. Volkskunde. 3, 1916, S. 52 ff.

³⁹⁾ *Grundfragen der Volkssagenforschung*. In: Niederdeutsche Zs. f. Volkskunde. Jg. 3, 1925, H. 1, S. 14.

⁴⁰⁾ Bd. 7, Sp. 871. (K. Beth.)

Ueber Ranke hinaus führt C. W. v. Sydow⁴¹⁾. Er versucht eine genauere Wesensbestimmung der Sage, indem er zwei Gebiete von dieser abtrennt, die ihr gewöhnlich zugerechnet werden: die Erzählungen der Leute über eigene, rein persönliche Erlebnisse und allerhand unterschiedliche Erinnerungen, dargestellt in Form einer Behauptung. Die Erinnerungen an persönliche Erlebnisse bezeichnet er als Memorat. Ein Memorat aber ist noch keine Sage, kann aber (muss es aber nicht!) zu einer solchen werden durch «Abwandlung des Inhalts in Uebereinstimmung mit geltenden Vorstellungen»⁴²⁾. Dieses zur Sage gewordene Memorat bezeichnet Sydow aus Gründen der Klarheit als Fabulat. Ein Fabulat ist somit ein geformter Geschehens- oder Erlebnisbericht. Dabei bleibt bestehen, dass der Bericht im Sinne Rankes Wahrheit geben will, aber neben das Wahrheits-Wollen tritt die Form als bestimmendes Merkmal, d. h. das Wesen der Sage besteht nicht bloss darin, dass ein Ereignisbericht geglaubt wird, sondern der Bericht muss zugleich «Sagen-Form» besitzen.

Einer eingehenden Darlegung bedarf auch der Begriff des «Toten».

Ein Toter ist — physiologisch betrachtet — ein menschlicher Körper, dessen Lebensfunktionen erloschen sind. Das Aufhören der Lebensfunktionen wird als Tod bezeichnet.

Im kirchlichen Sprachgebrauch ist der Tod nicht bloss der Stillstand des Lebensprozesses, sondern «eine Trennung der Seele vom Leib»⁴³⁾. Der Körper wird im Grabe der Verwesung übergeben, die Seele aber lebt weiter. Sie kommt zuerst vor das besondere Gericht Gottes und erhält dann, nach Massgabe ihrer sittlichen Beschaffenheit, ihren Platz im Himmel, in der Hölle oder im Fegfeuer angewiesen. Am Ende der Zeiten aber wird auch der Leib wieder aus dem Staub erstehen und sich aufs neue mit der Seele vereinen.

Auch im Volksglauben ist der Tod nicht Ende, sondern «Uebergang von einem Lebensstadium in ein anderes, vom Diesseits ins Jenseits»⁴⁴⁾. Im allgemeinen besteht beim Volke die Ansicht einer Trennung von Leib und Seele, aber die Vorstellungen von Seele und von Leichnam sind oft nicht klar geschieden, so dass die Seele fast durchwegs mit körperlichen

⁴¹⁾ *Kategorien der Prosa-Volksdichtung*. In: *Volkskundliche Gaben*. John Meier z. 70. Geburtstage dargebracht. Berlin u. Leipzig 1934, S. 253 ff.

⁴²⁾ Ebda., S. 261.

⁴³⁾ Lex. f. Theologie u. Kirche, Bd. 10, Sp. 187. (E. Krebs.)

⁴⁴⁾ Hdw. d. dt. A. Bd. 8, Sp. 438. Man vgl. ausserdem den Artikel «Tod» im selben Band, Sp. 970 ff. Beide sind von P. Geiger verfasst.

Merkmale behaftet gedacht wird, und der Leichnam behält nicht selten noch Leben, wenigstens für geraume Zeit.

Für die Wissenschaft ergibt sich daraus die viel umstrittene Frage, ob der Tote, von dem uns erzählt wird, als ein Seelenwesen, ein Geist, oder als ein «Lebender Leichnam» aufzufassen ist.

Den zwei genannten Deutungsweisen, die in der Sagenforschung beide ihre Vertreter gefunden haben, entsprechen zwei Theorien und Forschungsrichtungen der Religionsgeschichte, auf die hier kurz eingegangen werden muss⁴⁵⁾.

Die ältere und lange Zeit allein herrschende Ansicht war die des Animismus, als deren Hauptvertreter E. B. Tylor gilt. Der Animismus dachte sich, der primitive Mensch habe aus Erscheinungen wie Schlaf, Traum, Tod den Begriff eines vom Körper verschiedenen Etwas, einer Seele gebildet. In Analogie habe er dann auch den Tieren und den Pflanzen eine Seele zugeschrieben. So denkt sich der Animismus die ganze Welt belebt und bewegt von seelischen Wesen.

H. Spencer, der Begründer des Manismus, vertrat dann die Ansicht, dass die «Seelen» des Animismus nicht reine Geister, nicht übernatürliche Wesen seien, sondern Ahnenseelen.

Animistischen Anschauungen ist auch E. Rohdes «Psyche»⁴⁶⁾ verpflichtet, ein Werk, das die Seelenvorstellungen der Griechen Homers und der vorhomerischen Zeit in trefflicher Weise untersucht. Wir werden darauf a. a. O. eingehender zu sprechen kommen.

Der animistischen Theorie entgegengesetzt war die Richtung des Präanimismus. Diese beanspruchte, wie schon aus dem Namen hervorgeht, den zeitlichen Vorrang vor dem Aufkommen der Seelenvorstellungen. Den Ausgang nahm diese Theorie in der Hauptsache von den Berichten über Zauber und Zaubervirkungen bei den sogenannten Primitiven, die mit der weitem Ausdehnung der Forschung immer häufiger wurden. Auch schien es logisch und psychologisch richtiger zu sein, dass der Mensch die Wesen zuerst im Sinne des Magismus als Einheit erfasst habe und nicht als Zweiheit, wie dies

⁴⁵⁾ Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die Arbeiten von W. Schmidt. Benutzt wurden folgende Werke: *Ursprung und Werden der Religion*. Theorien u. Tatsachen. Münster i. W. 1930. (Schmidt: Handbuch d. vgl. Religionsgeschichte.) — *Der Ursprung der Gottesidee*. Eine histor.-krit. Untersuchung u. positive Studie. (Bd. 1: 2., stark verm. Aufl.) Bd. 1–6. Münster i. W. 1926–35.

⁴⁶⁾ *Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 4. Aufl. Bd. 1. 2. Tübingen 1907.

der Animismus tat. Die Zaubерtheorien haben in der Folge viel Anklang und eine sehr grosse Verbreitung gefunden und die heutige Wissenschaft ist ihnen noch auf weite Strecken stark verpflichtet.

W. Schmidt gruppiert die verschiedenen Zaubерtheorien in drei Richtungen⁴⁷⁾: die intellektualistische (J. H. King, K. Th. Preuss, A. Vierkandt . . .), die voluntaristisch-soziologische (E. Durkheim, L. Lévy-Bruhl . . .), die emotionale (R. R. Marett, K. Beth . . .).

Auf dem Gebiete der Volkskunde ist die präanimistische Theorie besonders stark von H. Naumann⁴⁸⁾ vertreten. Er nahm seinen Ausgang von Arbeiten der beiden Forscher K. Th. Preuss und A. Vierkandt, kommt aber in seinen Anschauungen L. Lévy-Bruhl am nächsten, obwohl er dessen Schriften zu Beginn seiner Forschungen nicht kannte.

Was die Form des Weiterlebens nach dem Tode betrifft, vertrat der Präanimismus die Ansicht, dass es als Fortleben des Leichnams gedacht werden müsse, denn die Weiterexistenz eines geistigen Prinzips, wie es der Animismus annahm, war ausgeschlossen, weil man die Wesen noch nicht als Zweiheit von Körper und Seele, sondern als untrennbare Einheit auffasste. Diese Ansicht schienen Vorstellungen des Volksglaubens, z. B. die des Nachzehrers, zu bestätigen. Auch urzeitliche Gräberfunde wurden herbeigezogen, um sie zu stützen. So deutete man die Hockerstellung vieler Leichen in urzeitlichen Gräbern, Funde von Leichen mit zertrümmertem Schädel, mit auf die Brust gewälzten Steinen u. ä. dadurch, dass man annahm, das gewaltsame Zusammenschnüren der Leiche oder ihre Verstümmelung hätten den Zweck verfolgt, das Wiederkommen des Toten — und zwar des Toten als Leiche — zu verhüten.

Dass es «präanimistische» Vorstellungen gegeben hat und diesen auch im heutigen Volksglauben noch Bedeutung zukommt, ist unleugbar. Jedoch hat der Präanimismus seinen Geltungsbereich entschieden zu weit ausgedehnt. Er verfiel in den gleichen Fehler wie der Animismus und wollte nun überall, wo dieser «Seelen» gesehen hatte, nur den «Lebenden Leichnam» sehen.

An den Anschauungen H. Naumanns über den «Lebenden Leichnam» übt P. Geiger die nötige Kritik⁴⁹⁾. Er weist dar-

⁴⁷⁾ *Ursprung und Werden der Religion*. A. a. O., S. 119 ff.

⁴⁸⁾ *Grundzüge der deutschen Volkskunde*. Leipzig 1922. (Wissenschaft u. Bildung. Nr. 181.) — *Primitive Gemeinschaftskultur*. Jena 1921.

⁴⁹⁾ *Hdw. d. dt. A.* Bd. 8, Sp. 1024 ff.

auf hin, dass dort, wo der Tote positive Eigenschaften des Lebenden aufweist, z. B. mit Frauen verkehrt, nicht von einem «Lebenden Leichnam», sondern vom Fortleben eines Toten gesprochen werden kann, und dass eigentlich nur der Nachzehrer, der aus dem Grabe steigt, als «Lebender Leichnam» zu betrachten ist. Allenfalls besteht noch dort ein Zusammenhang, wo der Tote im Grabe lebend gedacht wird, wo er körperliche Leiden erträgt oder nochmals getötet wird. In allen andern Fällen besteht die Vorstellung eines körperlichen Fortlebens, das sich um das Schicksal des im Grabe ruhenden Körpers nicht weiter kümmert, eine Vorstellung, die körperliche Merkmale und übernatürliche, zauberhafte Fähigkeiten vereinigt.

Es ist deshalb angemessener, den Begriff «Totengeist» zu verwenden, den bereits F. W. Otto in seiner Auseinandersetzung mit Animismus und Präanimismus verwendet⁵⁰⁾. Er unterscheidet zwischen «Lebensseele» und «Totengeist»⁵¹⁾. Als Lebensseele fasst er das den Körper belebende Prinzip, das Leben auf. Der Totengeist aber ist ein von ihr ganz verschiedenes Wesen. Er beginnt erst mit dem Tode und ist nicht der Fortsetzer des dem Körper entweichenden Lebensprinzips. Der Totengeist ist somit nicht die beim Tode den Körper verlassende und unabhängig von ihm weiterexistierende Seele des Menschen, wie es der Animismus annahm, aber auch nicht der «Lebende Leichnam» des Präanimismus, sondern ein Wesen, das Merkmale des Körpers und der Seele in sich vereinigt und eine streng individuelle Existenz besitzt.

Wo in der vorliegenden Arbeit der Begriff «Toter» im Sinne von Wiedergänger, Geist, Gespenst, Spuk u. ä. verwendet wird, verstehen wir darunter einen «Totengeist».

W. F. Otto wendet sich in dem bereits zitierten Buche auch gegen Animismus und Präanimismus, insofern beide für sich den zeitlichen Vorrang in der Geschichte der Religion beanspruchen. Er vertritt die Ansicht, dass keiner der beiden Richtungen eine zeitliche Priorität zukomme, denn beide seien nebeneinander entstanden, nicht nacheinander⁵²⁾.

Wie wir aus der neuesten religionsgeschichtlichen Forschung wissen, enthält die Ansicht Ottos Richtiges und Unrichtiges.

⁵⁰⁾ *Die Manen, oder von den Urformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung z. Religion d. Griechen, Römer u. Semiten u. z. Volksglauben überhaupt.* Berlin 1923.

⁵¹⁾ Ebda., S. 24 ff. u. S. 47.

⁵²⁾ Ebda., S. 37.

Die Schule W. Schmidts hat durch die von ihr ausgebaute und angewandte kulturhistorische Methode eindeutig festgestellt, dass weder Animismus noch Präanimismus am Anfang der Religionsentwicklung stehen. Die ungenügende Berücksichtigung, welche die Ergebnisse der Forschung W. Schmidts und seiner Schule bisher gefunden haben, macht es nötig, hier etwas eingehender davon zu sprechen⁵³⁾.

Gegenüber der ältern Ethnologie macht W. Schmidt eine Unterscheidung in Urkulturkreise, aus denen primäre, und durch weitere Vermischung, sekundäre und tertiäre Kulturen entstanden sind. Aus der Urkultur haben sich die drei grossen Primärkulturen der exogam-vaterrechtlichen, totemistischen Jäger, der grossfamiliar-vaterrechtlichen Viehzüchternomaden und der exogam-mutterrechtlichen Ackerbauer entwickelt.

Die kulturhistorische Forschung hat nun erwiesen, dass die Vorstellungen des Animismus erst in verhältnismässig später Zeit entstanden sind, und zwar bildet der Kreis der mütterrechtlichen Ackerbauer den Hauptträger. Die Wurzeln des Animismus reichen allerdings bis zu den schon in der Urkultur vorhandenen Seelenbegriffen zurück. Ebenso hat der Präanimismus nicht in der Urkultur seine Vollblüte erreicht, sondern erst in den primären Kulturen der totemistischen Jäger und der mütterrechtlichen Ackerbauer, noch ausgeprägter in den sekundären und tertiären Kulturen.

Vor Animismus, Manismus und Präanimismus und auch vor Natur- und Astralmythologie, Fetischismus und Totemismus, die alle zu ihrer Zeit als der Anfang religiöser Vorstellungen bezeichnet wurden, steht der Glaube an ein persönlichstes H ö c h s t e s W e s e n. Als Ursprung der Religion muss daher der in der Urkultur in ausgeprägter Form vorhandene Monotheismus angesehen werden. Alle andern Vorstellungen sind Sekundärentwicklungen.

In unserm Zusammenhang ergibt sich daraus, dass der Glaube an eine Weiterexistenz des Menschen in der Form eines «Lebenden Leichnams» nicht, wie heute in weiten Kreisen angenommen wird, die älteste Vorstellung ist, denn sie hat sich erst in den Primärkulturen entwickelt.

W. Schmidt weist darauf hin⁵⁴⁾, dass die Urkultur bestimmt noch keinen Kult der Toten kannte. Sie kennt kein Opfer für die Toten, gibt keine Speisen ins Grab, und auch das Mitgeben von Werkzeugen, Waffen und Kleidern ist kein Ge-

⁵³⁾ Man vgl. hierzu die a. a. O. zit. Werke.

⁵⁴⁾ *Der Ursprung der Gottesidee*. A. a. O. Bd. 6, S. 383 ff.

brauch der Urkultur. Wo Gegenstände, die dem Toten gehörten, zerstört und weggegeben wurden, oder wo die Wohnstätten nach dem Tode eines Sipplengliedes verlassen werden, geschieht es nicht aus Furcht vor der Wiederkehr der Toten, sondern man will dadurch vermeiden, die schmerzliche Erinnerung an den Abgeschiedenen zu wecken. Ueberhaupt besteht keine Totenfurcht, sondern ein Verhältnis der Liebe und Anhänglichkeit zwischen Lebenden und Abgeschiedenen. Geister und Gespensterglauben, und damit Totenfurcht, entwickelten sich erst in den Primärkulturen, insbesondere unter dem Einfluss der mütterrechtlichen Mondmythologie.

Nach dieser Auseinandersetzung, die dazu diente, die grundsätzliche Stellungnahme dieser Arbeit festzulegen, kehren wir wieder zur speziellen Fragestellung derselben zurück. Sie will — wie oben erwähnt — versuchen, den Vorstellungskreis herauszustellen, der den Walliser-Totensagen zu Grunde liegt, und zwar tut sie das in der Absicht, den Bezug zu suchen, «aus dem die Wesentlichkeit der Sagenwelt für die Gemeinschaft herauspringt. Dazu ist Voraussetzung, einen Ort zu finden, von dem aus man mit den Augen des Sagenträgers, den volkmenschlichen Gemeinschaftsträger selbst, beobachten kann. Es muss der Ort sein, an den er sich selbst in dieser seiner Sagenwelt gestellt sieht, und der Schlüssel liegt in den Fäden, die von diesem Ort zur Sagenwelt hin- und herlaufen... Wir ^mwissen also die Wechselbeziehungen zwischen Menschenwelt und Ueberwelt fassen, die als ständig Wiederkehrendes durch alle bunte Fülle der Sageninhalte hindurchgehen»⁵⁵).

Die Bedeutung, die den Wechselbeziehungen speziell in der Totensage zukommt, tritt sofort mit grosser Deutlichkeit zutage, wenn wir in eine Sagensammlung Einsicht nehmen. Befassen wir uns eingehender mit dieser Frage, so zeigt es sich, dass in der Gestaltung dieser Wechselbeziehungen gerade das Kernproblem der Totensage liegt. Darum muss eine Arbeit, die sich mit ihr befassen will, von hier ausgehen. Tut sie das, so weicht sie in ihrer Fragestellung grundsätzlich ab von der religionsgeschichtlichen Forschung, insofern sich diese mit den Problemen des Todes und der Weiterexistenz nach dem Tode befasst.

Die Religionsgeschichte beschäftigen in der Hauptsache zwei Fragen: die Frage nach dem Ursprung des Todes und die Frage nach Sein und Sinn des Lebens nach dem Tode.

⁵⁵) Beyschlag, a. a. O., S. 189.

Dieselbe Fragestellung für eine Untersuchung der Totensage anzuwenden hätte nur dann Berechtigung, wenn wir das, was die Sage vom Tod und von den Toten erzählt, als eine Antwort auf die nämlichen Fragen auffassen könnten.

Auf den ersten Blick mögen wir vielleicht geneigt sein, dies anzunehmen. In Wirklichkeit trifft es aber nicht zu.

Die Frage nach dem Ursprung des Todes, die jede Religion zu beantworten versucht, beschäftigt den Sagenerzähler nicht. Der Tod ist für ihn und für den Kreis, dem er erzählt, eine feststehende Tatsache, und man nimmt ihn als solche und grübelt dem Ursprunge nicht nach; man hält sich an das, was der Priester in der Christenlehre oder auf der Kanzel sagt. Wo der Sagenerzähler vom Tode spricht, tut er es daher nur konstatierend. Er führt das Eintreten des Todes an als etwas Natürliches und Unvermeidliches, fragt meistens nicht einmal nach der Todesursache. Er fragt danach nur dort, wo es nicht mehr «natürlich» zugeht oder zuzugehen scheint. So sucht er etwa nach einer Ursache für das plötzliche, verheerende Auftreten des «grossen» oder des «schwarzen Todes», der Pest, oder für das rätselhafte Verschwinden von Menschen, aber es ist — wohl gemerkt — nicht eine Frage nach dem Ursprung des Todes als allgemeine Erscheinung, sondern bloss eine Frage nach dem Warum der verderbenbringenden Seuche oder eines unerklärlichen Todesfalles.

So wie die Tatsache des Todes dem Sagenerzähler und seiner Gemeinschaft unbezweifelt ist, so ist es auch das Fortleben nach dem Tode. Er grübelt nicht nach über Form und Inhalt des jenseitigen Lebens, sofern sie nur für den Toten von Bedeutung sind. Das allgemeine Schicksal des Menschen nach dem Tode ist ihm nicht Problem; es wird es ihm erst, wenn es die Beziehungen der Toten zum Diesseits, zur Erzählgemeinschaft, zum Erzähler selbst betrifft. Nirgends erzählt eine Sage bloss das Schicksal eines Toten. Immer aber berichtet sie vom Zusammentreffen eines Lebenden mit einem Wesen aus dem Jenseits, vom Verhalten der beiden Teile und von den Folgen einer solchen Begegnung für den Lebenden und für den Toten. Freilich lassen sich aus diesen Berichten auch Schlüsse ziehen, die uns eine Antwort geben auf die Frage nach dem Schicksal der Toten, aber das Hauptanliegen der Sage ist es nicht; das Hauptanliegen der Sage ist: die Darstellung der Wechselbeziehungen, die zwischen den Lebenden und den Toten bestehen.

Dass wir uns mit dieser Fragestellung auf einem der Sage eigenen Gebiete befinden, beweist auch der Umstand, dass die

Religionsgeschichte den Wechselbeziehungen, die für die Totensage Hauptanliegen und Kernproblem sind, keine oder nur geringe Bedeutung beimisst. Von verschiedenen Forschern wird dies ausdrücklich betont, bei andern kommt es in ihren Arbeiten deutlich zum Ausdruck.

So schreibt C. Clemen⁵⁶⁾: «Indes eingehender brauchen wir von all dem hier nicht zu reden, denn für uns handelt es sich ja nicht so sehr um die Bedeutung der Toten für die Ueberlebenden, als vielmehr den Inhalt, den ihr Leben für sie selbst hat.»

C. Clemen spricht somit ausdrücklich jenen Dingen, die im Mittelpunkt der Totensage stehen, ihre Bedeutung für die Religionsgeschichte ab. Daraus ergibt sich die schon oben erwähnte grundsätzlich verschiedene Fragestellung von Religionsgeschichte und Sagenforschung, insofern sich beide mit den Problemen des Todes und der Weiterexistenz nach dem Tode befassen.

Es ist denn auch durchaus richtig, wenn K. Helm in seiner «Altgermanischen Religionsgeschichte»⁵⁷⁾ den Volkssagen nur geringen Quellwert zumisst. Wenn er im gleichen Abschnitte schreibt: «Die Zahl der Motive selbst [in der Sage] ist im Grunde genommen nicht gross und ohne besondere Abwechslung: es handelt sich um das Auftreten seelischer und dämonischer Wesen neckischen oder boshaften Charakters, mit denen der Mensch in Berührung kommt», so geht daraus hervor, dass er die Beziehung zwischen Menschenwelt und Ueberwelt als wesentlich für die Sage ansieht und dass er ihnen für die Religionsgeschichte keinen Wert zuspricht.

Wenn Helm also richtig die Beziehungen zwischen Menschenwelt und Ueberwelt als für die Sage wesentlich ansieht, so muss doch darauf hingewiesen werden, dass er diese einzig in einer feindlichen Einstellung der Toten zu den Lebenden sieht.

Dasselbe lässt sich auch von W. Jordans sagen, der in seiner Arbeit die «Beziehungen» in den Vordergrund des Interesses stellt, darunter aber «die Art und Weise, wie die Lebenden sich gegen die feindliche Haltung der Toten zu

⁵⁶⁾ *Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit*. Leipzig u. Berlin 1920. (Natur u. Geisteswelt. Bdch. 544.)

⁵⁷⁾ *Altgermanische Religionsgeschichte*. Heidelberg 1913. (German. Bibliothek. Abt. 1, Reihe 5, Bd. 2.)

schützen suchen«⁵⁸⁾ versteht. Bei der Behandlung des Alfenkultes gesteht er zwar⁵⁹⁾: «Nun kann nicht geleugnet werden, dass es sich bei diesen Opfern nicht um eine Abwendung der feindlichen Haltung der Alfen (Toten) handelt, sondern vielmehr darum, sie um irgend eine Gunst zu ersuchen: Förderung der Fruchtbarkeit oder des Heilungsprozesses einer Wunde.» Er fährt dann weiter: «Doch auch vom dämonischen Charakter der Alfen weiss der Volksglaube zu berichten.» Ausser dieser Stelle, die er durch den zweiten, zitierten Satz gewissermassen einschränkt, erwähnt er in seiner Schrift nur die feindlichen Beziehungen, so dass wir berechtigt sind anzunehmen, er habe diese allein im Auge.

Gewiss, die feindliche Einstellung der Toten und die daraus entspringende Abwehrhaltung der Lebenden kommt in der Sage stark zum Ausdruck, aber es ist keineswegs die einzige Art gegenseitigen Verhaltens. Die vorliegende Arbeit wird zeigen, dass in der Sage eine Mannigfaltigkeit von Beziehungen zwischen Diesseits und Jenseits besteht, die sich aber ohne Zwang auf drei Beziehungs-Grundrichtungen zurückführen lässt: auf das bereits genannte Verhältnis von Feindschaft und Abwehr, auf das Verhältnis gegenseitiger Freundschaft und spontaner Hilfeleistung und auf ein Verhältnis, das einer Art vertraglicher Regelung bedarf.

Das Verdienst, diese Beziehungen in ihrer vollen Bedeutung für die Welt der Sagen erkannt und erstmals eine Gruppierung im angegebenen Sinne versucht zu haben, kommt S. Beyschlag zu. Er wies darauf hin, dass sich «von hier aus jene ‚Wildnis der deutschen Volkssagen‘ zu einer begrenzten Zahl von Triebkräften und Wechselwirkungen lichten und aufordnen»⁶⁰⁾ lasse.

Damit ist die Zielsetzung dieser Arbeit eingehend umschrieben worden. In einem ersten Teil werden wir nun aufzuzeigen versuchen, welche Beziehungen örtlicher, zeitlicher, individueller und sozialer Natur sich im Verhältnis zwischen Lebenden und Toten auswirken. Diesem voraus schicken wir ein kurzes Kapitel über die Gestalt der erscheinenden Toten. Der zweite Teil wird dazu dienen, die drei bereits erwähnten Beziehungs-Grundrichtungen herauszustellen.

⁵⁸⁾ *Der germanische Volksglaube von den Toten und Dämonen im Berg und ihrer Beschwichtigung*. Bonn 1933. (Bonnerstudien z. engl. Philologie. H. 17, S. 10.)

⁵⁹⁾ Ebda., S. 15 f.

⁶⁰⁾ A. a. O., S. 189.

II.

A. Erster Teil ¹⁾

1. Gestalt der umgehenden Toten.

Im Zusammenhang mit unserer Fragestellung ist es zwar belanglos, in welcher Gestalt ein Toter umgeht. Worauf es ankommt ist bloss, dass der Lebende ein ihm begegnendes Wesen — in welcher Gestalt es sein mag — als die Erscheinungsform eines Toten ansieht. Aus praktischen Erwägungen aber scheint es dennoch geboten zu sein, wenigstens im Ueberblick jene «Gestalten» zu verzeichnen, die in der Wallisersage als umgehende Tote gedeutet werden.

Zum Zwecke einer übersichtlichen Gliederung übernehme ich die Einteilung O. Toblers, ohne indessen seinen Ansichten im übrigen zuzustimmen. Tobler ist ein Vertreter der animistischen Richtung, was schon der Titel seiner Arbeit: «Die Epiphanie der Seele in der deutschen Volkssage»^{1*)} zeigt. Seine Einteilung aber ist auch dann brauchbar, wenn man unter den verschiedenen Gestalten eine andere «Epiphanie» als die der Seele, nämlich die des Toten annimmt.

Tobler führt die Vielzahl der Erscheinungsformen auf drei Stufen zurück: Theriomorphismus, Anthropomorphismus und Spiritualismus. Zwischen diesen drei Stufen gibt es Uebergangs- und Mischformen.

¹⁾ Da diese Arbeit nur Sagen aus dem Oberwallis als Belege heranzieht, verweise ich hier auf den Anhang von S. Singer am Schlusse von Jegerlehners «Sagen und Märchen aus dem Oberwallis». Dort sind die bekanntesten Motive in einer Uebersicht und mit Parallelen aus andern Sagensammlungen zusammengestellt.

^{1*)} Kiel 1911. (Phil. Diss.)

a) Theriomorphismus.

Umgehende Tote erscheinen häufig in der Gestalt von Haustieren. Sie zeigen sich als Pferd oder Ross (66, 81 — II, 89, 73), als Kuh (II, 89, 73), als Stier (II, 220, 157), Kalb (198, 93), Bock (221, 142), Ziege (I, 142, 121), Widder (243, 20), Lamm (213, 123), Schwein (104, 133), Katze (II, 76, 64), Hund (42, 63).

Hingewiesen sei an dieser Stelle, dass in den Sagenerzählungen — nicht bloss in den gedruckten — immer der Name «Ross» oder «Pferd» erscheint, obwohl dieses Tier in den meisten Bergdörfern des Wallis nicht gehalten wird. Seine Stelle als Zug- und Lasttier nimmt der Maulesel ein, dessen Gestalt mir aber in der Sage nirgends als Epiphanie eines Toten begegnet ist.

Außerdem finden wir als theriomorphe Erscheinungsformen den Fuchs (17, 24), den Gamsbock (171, 51), den Hasen (119, 142). In Verwandlungssagen zeigen sich Tote auch in der Gestalt von Bär (78, 103) und Löwe (II, 42, 33).

Als Vögel werden genannt: Taube (217, 133), schwarze und weisse Raben (285, 56), Houri (= Nachtvogel) (243, 20). Ohne nähere Bestimmung heisst es einmal: Ein singendes Vöglein (I, 165, 144).

Von anderm Getier kommen als Toten-Epiphanie in Betracht: Kröte (70, 90), Schmetterling (TR, 22, 13), Spinne (65, 80), Schlangen (273, 32), Drachen (12, 13). Schlangen und Drachen finden sich besonders häufig als Verwandlungsformen schutzhütender Toten (236, 3).

Wenn E. Tappolet in seinem Aufsatz: «Vom Schicksal der armen Seelen in den Walliser Sagen» schreibt: «Im Wallis erscheinen Seelen in der Gestalt eines (schwarzen) Hundes, einer schwarzen Kuh, eines Ochsen, eines Widders, eines Schweines, eines Fuchses, einer Kröte»²⁾, so übersieht er offensichtlich eine beträchtliche Anzahl von Tiergestalten, die ebenfalls als Erscheinungsformen Toter in Betracht fallen.

Tote in Pflanzengestalt habe ich in der Oberwalliser-Sage nirgends feststellen können.

²⁾ In: Schweizer. Archiv f. Volkskunde. 30, 1930, S. 101.— Wenn Tappolet weiterfährt: «Nur in einem Fall besteht ein ganz durchsichtiger Zusammenhang zwischen dem Vergehen und der Art des Tieres: ein betrügerischer Schafhändler muss als Widder umgehen», so hat er eine Anzahl von Beispielen übersehen, in denen ein Zusammenhang ebenso deutlich als in den angeführten Beispielen zum Ausdruck kommt. Man vgl. etwa: 104, 133 — 226, 153 — II, 89, 73 — II, 108, 87 — II. 207, 150.

b) Anthropomorphismus.

Häufiger noch als in Tiergestalt erscheinen Tote der Wal-lisersage mit menschlichem Aussehen. Sie erscheinen «leibhaftig», werden auf den ersten Anblick als diese oder jene Person erkannt (I. 263, 237). J. Ruppen schreibt von den Toten, die im Gratzug herumziehen: «Diese treten da auf in den Kleidern, wie sie zu Grabe getragen wurden, oder, was noch häufiger der Fall sein soll, im Gewande, welches zu ihrem Troste den Wächtern oder den Armen ausgeteilt worden war... Man will Verstorbene gesehen haben, denen bald dieses, bald jenes Kleidungsstück fehlte. So musste einer barfuss laufen, hatte aber dafür mühsam zwei Röcke fortzuschleppen, weil statt der Schuhe ein Tschope gegeben wurde, und eine Weibsperson trug als Kopfbedeckung eine ‚Balle Anken‘, weil statt des Hutes Butter verschenkt wurde. In Visperterminen wurde ein Verstorbener gesehen, dem am weissen Kleide der Gürtel fehlte und der so den Vorauseilenden nur mühsam und schweisstriefend folgen konnte, weil er das lose Kleid immer mit den Händen emporhalten musste» (TR, 212 f., 104).

Charakteristisch sind Bezeichnungen wie: altväterisch gekleidet (15, 19), in altmodischem Gewande (36, 35), in alter Tracht (169, 49). Auch die Erscheinung im weissen Kleide ist typisch für Tote (TR, 213, 104 — 203, 101).

Auf verschiedene interessante Fragen (z. B. die der Totenopfer), die sich hier anknüpfen liessen, können wir im Rahmen dieser Arbeit nicht eingehen.

In einigen Sagen wird die Menschengestalt des umgehenden Toten eingehend beschrieben. In der Sage vom Alpmännchen heisst es, dieses sei «ein kleines, fettes Männchen mit roten Wangen, glänzend schwarzen, über die Knie hinaufgezogenen Stiefeln, roten Hosen, weisser Weste und einem silberweissen Hut» (14, 17).

Häufig ist statt einer ausführlichen Beschreibung nur ein einzelnes, auffallendes Merkmal genannt wie das bereits erwähnte altväterische Gewand, die riesenhafte (II, 21, 18) oder zwergmässige Grösse, die schwarze (13, 16), graue (TR, 43 38), die eiszapfenbehangene (200, 97), die triefäugige und runzlige (II. 202, 145) Gestalt. Auch Schönheit (II, 197, 143), Hässlichkeit (II, 76, 64), Vornehmheit (II, 10, 8) werden hervorgehoben.

Manchmal dient ein Attribut zur Unterscheidung. So spricht man etwa von einem Manne mit einer Kuh (172, 54), vom

Geist mit dem Schaf (245, 25), von einem Weib mit einem Kind auf dem Arm (179, 66) oder von dem Mann mit dem Markstein auf den Schultern (220, 14) u. ä.

Unterschieden wird auch — wohl nach Kleidung und Gebaren — der ehemalige Beruf oder Stand eines umgehenden Toten. Es werden genannt: Mägde und Herren (5, 7), Ritter (TR, 243, 133), Gräfinnen (215, 127), Bischöfe (I, 66, 42), Geistliche (255, 28), Soldaten (245, 28), Hauptleute (II, 97, 78), Senner (II, 58, 47), Sennerinnen (270, 24), Hirten (244, 25), Spielleute (72, 95) u. a.

Nicht selten aber gibt die Sage nur eine ganz allgemeine Bezeichnung, sie berichtet bloss, dass sich ein Geist gezeigt habe (79, 105), dass jemand (71, 93), ein Mann (16, 21), drei (6, 8), vier Männer (19, 27), zwei Frauen (37, 56) bemerkt worden seien, ohne aber die Gestalt individualisierend zu beschreiben.

Beides, in die Einzelheiten gehende Beschreibung wie Verzicht auf jegliche Individualisierung, finden wir in gleicher Weise auch bei den Erscheinungsformen des Theriomorphismus und Spiritualismus. Den Grund hiefür anzugeben, ist im Einzelfall nicht leicht. Es kann damit zusammenhängen, dass ein Bericht zufolge seines geringen Alters noch nicht seine volle Ausprägung gefunden hat, oder es kann das Interesse an einer Gestalt, und damit deren Deutlichkeit, im Schwinden begriffen sein. Wir können aber auch von zwei verschiedenen Erzählweisen sprechen, die beide einer Rechtfertigung aus dem Wesen der Sage heraus nicht entbehren.

Die Begegnung mit einem Jenseitigen kann für den Sagen-erzähler derart im Brennpunkt des Interesses stehen, dass ausser diesem Geschehen alles wegen seiner relativen Nebensächlichkeit wegfallen muss. Da aber dieses übernatürliche Geschehen nicht nur erzählt wird, sondern auch geglaubt werden will, braucht der Erzähler gerne Nebenumstände als Wahrheitszeugen. Er kann seinen Zuhörern noch genau angeben, an welchem Orte und zu welcher Zeit die Ereignisse stattgefunden haben, ja er weiss sogar bis ins kleinste anzugeben, in welcher Gestalt, in welchen Kleidern, in welcher Haltung er den Toten getroffen hat. Man muss einem guten Erzähler zugehört haben, um nachfühlen zu können, welche Atmosphäre eine solche Erzählweise zu schaffen vermag; gedruckte Sagen vermitteln davon nur einen schwachen Eindruck.

c) Spiritualismus.

Vielfach wird die Menschengestalt nicht mehr gesehen, aber man hört es deutlich klagen (8, 11) und jammern (173, 56), rufen (175, 61), lachen (TR, 42, 38), pfeifen (TR, 88, 87), jauchzen (II, 128, 104). Es ist, als ob jemand auf dem Dache eine Kuhhaut ausbreite (13, 14), als hörte man das Rauschen seidener Kleider (73, 97), das Zählen von Geldstücken (157, 24) u. ä.

In allen den angeführten Fällen glaubt man hinter dem entsprechenden Gehörseindruck einen Geist in Menschengestalt, der aber nirgends sichtbar wird. Ähnlich verhält es sich mit manchen Geisterwesen der theriomorphen Stufe. So wird z. B. an einem Orte ein Brüllen gehört «wie von einem Stiere» (73 98), oder man vernimmt den Schrei des Houri, ohne dieses selbst wahrnehmen zu können (243, 20).

Unbestimmter heisst es, man habe furchtbaren Lärm (36, 54) vernommen, Gepolter (21, 30), Geschrei (156, 22), Kratzen und Steinwürfe (208, 114).

Recht gerne machen sich Tote bemerkbar als eiskalter Hauch oder Luftzug (II, 134, 110), oder es ist, wie wenn eine eiskalte Hand einem über den Rücken fährt (25, 38), man vermeint in ein gletscherkaltes Antlitz zu stossen (II, 83, 68), es kommt in das Haus herein, «glanzlauter und kalt wie Eis»³⁾, oder man glaubt, die Toten im Winde durch die Lüfte ziehen zu hören (TR, 17, 11).

Zahlreich irren Tote als Lichter oder Lichtlein herum (242, 15).

Als Schatten folgte der Geist einer Mutter ihrem Sohne nach (TR, 218, 109).

d) Zwischenform.

Die genannten drei Stufen kommen aber nicht immer in säuberlicher Scheidung vor, sondern recht häufig in Mischung, so dass monströse Gestalten entstehen, die gleichzeitig an der anthropomorphen, theriomorphen und spiritualistischen Erscheinungsform Anteil haben, oder der Wiedergänger wechselt seine Gestalt und zeigt sich bald als Mensch, bald als Tier, bald in irgend einer dritten Form.

³⁾ Anneler, S. 167.

Eine solche Mischform ist zum Beispiel die Gestalt des Jakob Tscherrig, der im Senntum spukte. Nachdem ihn ein fahrender Schüler in eine Flasche gebannt hatte, konnte man deutlich unterscheiden «die kurzen Hosen, den Rabenschnabel, die Pferdefüsse, die rote Weste, den blauen Rock mit den langen Schwänzen und die Ohrenflügel» (27, 39). Der Holzhackergeist im Turtmantal sah aus wie ein «Holzhauer in Männerkleidern, aber das mit schwarzen Haaren bedeckte Gesicht war das eines Tieres; auf dem Kopfe sass ein oben spitz zulaufender Schlapphut, statt der Hände hatte der Hacker Klauen und einen Schwanz wie ein Affe (224, 147). Im Lötschentale sah man einen Geist in Schlangengestalt mit Menschenarmen⁴⁾. In Unterbäch zeigte sich ein Toter als Mann mit einem einzigen Auge, das so gross war wie eine Fensterscheibe (249, 9), anderswo als ein Ochse mit einem feurigen, tellergrossen Auge (TR, 37, 30), als ein dreibeiniges Pferd mit nur einem Auge (TR, 241, 133).

Andere zeigen Menschengestalt, sind aber ohne Kopf (TR, 244, 135). Zwei Köpfe hatte ein Schwein, in dessen Gestalt ein Toter umging (TR, 265, 158).

Geisterwesen erscheinen gerne in einer über die natürlichen Verhältnisse hinausgehenden Grösse. So zeigte sich ein Geisterschaf in der Grösse einer Bergkuh (213, 123), eine gespenstische Katze zeigte sich zuweilen in der Grösse eines Schafes⁵⁾. Eine Kröte, in deren Gestalt ein Toter umging, wurde zusehends gross und grösser (TR, 25, 16). Ein Geisterross erlangte sogar eine solche Grösse, dass es zu den Fenstern der höchsten Wohnungen hineinzuschauen vermochte, wenn es durch die Sittenerstrassen lief (TR, 241, 133)⁶⁾.

Im Vorhergehenden war — mit Ausnahme der zuletzt angeführten drei Sagen — stets von einer sich gleichbleibenden Erscheinungsform der einzelnen Toten die Rede. Die drei letzten Fälle zeigten aber bereits eine Doppelheit oder sogar Mehrheitlichkeit der Gestalt in bezug auf ihre Grösse. Eine Mehrheitlichkeit der Gestalt ist aber auch in einem viel weiteren Sinne möglich. Es erscheint z. B. derselbe Geist einmal in

⁴⁾ Ebda., S. 261.

⁵⁾ Ebda., S. 130.

⁶⁾ Diese Beispiele zeigen zugleich die anschauliche Erzählweise des Volkes. L. Weiser-Aall führt die «Vergrösserungen» einer Gestalt auf eine Eigentümlichkeit der räumlichen Wahrnehmung bei eidetisch Veranlagten zurück. Diesen erscheinen «Gegenstände und Personen, die sich entfernten, zuweilen grösser». (*Volkskunde und Psychologie*. Eine Einführung. Berlin u. Leipzig 1937, S. 21 f.)

der Gestalt eines Schafes und ein andermal als altväterisch gewandeter Mann auf einem Pferde (26, 36). Der Schreiber von Turtmann zeigt sich nach seinem Tode als Mann auf einem Pferde und als Spinne am Wege (65, 80). Ein hässlicher alter Mann zeigt sich auch als Katze (II, 76, 64). Der «tschu, tschu»-rufende Schafftreiber im Lötschental steht plötzlich als Hund auf der Brücke (211, 118). Ein Geist, der sich als Houri vernehmen lässt, wird auch als Widder bemerkt (243, 20). Ein anderer besitzt Menschengestalt und huscht auch in einem Windstoss vorbei (34, 52) oder wird als eiskalter Hauch gespürt (II, 134, 110). Ein dreibeiniges Geisterpferd wird auch als irrendes Licht gesehen (66, 81). Eine büssende Jungfrau zeigt sich in den Gestalten von Schwein und Schlange (II, 207, 150). Ein pfeifender und jauchzender Bozen begegnet einem nächtlichen Wanderer in Bocksgestalt (II, 123, 99).

In mehreren Gestalten erscheint derselbe Geist als Schlange, Bär und Mensch (78, 103), als Hund, Katze und drachenähnliche Gestalt (II, 4, 4), als eine unförmige Gestalt wie «a Chuchleta Wolla», ein gesprenkeltes Lamm, eine Katze und auch als Mensch (TR, 91, 91). Vielfältige Gestalt nimmt ein Spuk im Biffigwalde bei St. Niklaus an. Man will ihn gesehen haben als einen Fuchs mit zwei Köpfen, als Stier und als Ross, als Hasen mit drei Beinen, man will dort auch das Grunzen eines Schweines, das Krähen eines Hahns, Eulen- und Uhugeschrei gehört haben und zuweilen soll ein solcher Wind entstanden sein, dass die Waldbäume unter schauerlichem Rauschen hin- und herschwankten (TR, 66, 66).

Zum Abschluss dieses Ueberblicks sei nochmals betont, dass die Einteilung Toblers nur im Sinne einer Stoffgliederung übernommen wurde.

2. Wo erscheinen die Toten?

Die Totensage ist — wie wir in der Einleitung festgestellt haben — eine Gestaltung und Darstellung der Wechselbeziehungen, die zwischen Lebenden und Toten bestehen, und nicht eine Frage nach dem allgemeinen Schicksal der Abgeschiedenen. Aus diesem Grunde dürfen wir von der Sage auch keinen direkten Aufschluss über den Aufenthaltsort der Verstorbenen erwarten. Hingegen weiss sie fast immer den Ort zu nennen, an dem ein Lebender mit einem Jenseitigen zusammengetroffen ist. Es gilt daher zuerst rein objektiv fest-

zustellen, an welchen Orten nach der Sage solche Begegnungen stattfinden. In zweiter Linie wird dann untersucht werden können, was sich daraus gewinnen lässt für die Beantwortung jener andern Fragen.

Bevor wir zu dieser Untersuchung des Sagenmaterials übergehen, ist es nötig, einige Begriffe zu klären, die für diesen Abschnitt von grundlegender Bedeutung sind.

Die Tatsache, dass das Walliservolk durch die Jahrhunderte hindurch treu dem katholischen Glauben angehangen hat, und dass es auch heute noch — insbesondere gerade die sagentragende Schicht des Volkes — fast ausnahmslos katholisch ist, lässt zum vorneherein annehmen, dass die Lehre der Kirche nicht ohne Einfluss auf den Volksglauben und damit auf die Gestaltung der Sage geblieben ist. Es ist zweifellos etwas Richtiges daran, wenn es in der Vorrede zu den Walliser Sagen heisst¹⁾: «Das Walliservolk ist ein katholisches und tritt auch in seinen Sagen als solches auf.» Es ist aber entschieden zu weitgehend, wenn im gleichen Abchnitte behauptet wird²⁾: «Es ist verfehlt, wenn einige irrträglich meinen, es sei ein Stück Aberglaube dabei . . . Das Volk hat seinen Glauben nicht aus der Sage gebildet, es hatte denselben vor der Sage.»

Dem Satze, das Volk habe seinen Glauben vor der Sage, pflichten wir ohne weiteres zu, denn gerade diese Arbeit geht von der Ansicht aus, dass jeglicher Sagenbildung eine Vorstellungswelt vorauszusetzen ist, die eben eine Vorstellungswelt des Glaubens ist. Wenn aber an der zitierten Stelle von «seinem [des Volkes] Glauben» die Rede ist, so versteht man darunter den christlichen und katholischen Glauben. Diesen aber als älter denn jede Sagenvorstellung zu bezeichnen, ist eine keineswegs haltbare Ansicht. Im Laufe dieser Untersuchung, die sich grösstmöglicher Objektivität beflusst, wird es sich deutlich zeigen, dass manche Vorstellungen, die in der Totensage zum Ausdruck kommen, den Anschauungen der katholischen Lehre geradezu entgegengesetzt sind. Es wird sich aber ebenso zeigen, welche Kraft der kirchliche Glaube besass und noch besitzt, wenn wir feststellen, dass es heute kaum eine Sage mehr gibt, in die nicht schon christliche Elemente ihren Eingang gefunden haben, und dass ganze Sagenkomplexe in ihrer heutigen Gestalt als christlich anzusprechen sind.

¹⁾ Hrg. v. Histor. Verein v. Oberwallis. Bd. 2, S. III.

²⁾ Ebda.

Was lehrt nun die katholische Kirche vom Aufenthaltsort der Abgeschiedenen? Bereits in der Einleitung wurde erwähnt, dass die Seelen je nach ihrer sittlichen Beschaffenheit nach dem Tode in den Himmel oder in die Hölle oder in das Fegfeuer als reinigende Durchgangsstufe für den Himmel kommen.

Im kirchlichen Sinne ist der H i m m e l «die ewige, selige Vereinigung der Verklärten mit Gott und mit allen vollkommenen geschaffenen Geistern, das Reich Gottes im vollkommenen Endzustand»³⁾. In den Himmel geht die Seele gleich nach dem Tode und dem besondern Gerichte ein, sofern sie frei ist von Sünden und Sündenstrafen.

Ist aber eine Seele im Augenblick, da sie vor dem Schöpfer und Richter erscheint, mit einer Todsünde behaftet, so wird sie in die Hölle verdammt. Hölle im kirchlichen Sinne ist ein Ort der Qualen und Peinen, ein Strafort für die Bösen. Worin diese Qualen bestehen, ist von der Kirche nicht eindeutig festgelegt worden. Sie wird meistens in der Entziehung der Anschauung Gottes gesehen, aber es besteht auch der Glaube an ein in seinen physikalischen Eigenschaften nicht bestimmtes ewiges Feuer, in dem die Verdammten brennen. So heisst es im Athanasischen Glaubensbekenntnis: «Die aber Böses getan haben, werden in das ewige Feuer gehen»⁴⁾. Eine Lehrentscheidung über die eigentliche oder übertragene Bedeutung des Ausdruckes «Feuer» besteht nicht.

Ebenfalls ein Ort der Qualen, der aber nicht von ewiger Dauer ist und aus dem die Seele nach ihrer Läuterung wieder hervor und in den Himmel eingeht, ist das F e g f e u e r. Nach dem kirchlichen und theologischen Sprachgebrauch ist es «der jenseitige Zustand und Aufenthalt jener Seelen, die zwar in der Gnade Gottes geschieden, aber mit noch nicht abgebussten Sündenstrafen oder auch mit noch nicht getilgten lässlichen Sünden behaftet sind, die darum nach dem Sondergericht einer vorübergehenden Läuterung (satispassio) bedürfen, um in die ewige Seligkeit eingehen zu können»⁵⁾.

Als für die katholische Lehre wesentlich sind besonders zwei Punkte festzuhalten: 1. Das Los der Seele, die sich im Fegfeuer befindet, ist durch das besondere Gericht bereits entschieden. 2. Das Fegfeuer ist kein Zustand positiven Wachstums im Guten und fernerer Verdienste, sondern nur Läute-

³⁾ Lex. f. Theologie u. Kirche. Bd. 5, Sp. 47. (E. Krebs.)

⁴⁾ Ebda., Sp. 116. (E. Krebs)

⁵⁾ Ebda. Bd. 3, Sp. 979. (R. Hindringer)

rung und Reinigung durch Erdulden der von der göttlichen Gerechtigkeit verhängten Strafleiden.

Untersuchen wir nun die Frage, welche Bedeutung den Vorstellungen von Himmel, Hölle und Fegfeuer in den Totensagen des Wallis zukommt, so zeigt sich, dass diese eine ganz verschiedene ist. Bedeutung kommt eigentlich nur dem Fegfeuer zu, während Himmel und Hölle kaum Erwähnung finden. So begegnen wir dem Namen «Hölle» in der Sammlung Jegerlehner nur zweimal im Zusammenhang mit Erzählungen, die der Totensage nahestehen, aber nicht eigentlich als solche bezeichnet werden können.

Als man einen in der Trunkenheit verunglückten Spielmann auffand, sagte ein Pfarrer zu den Umstehenden: «So wie er hier liegt, liegt er in der Hölle» (72, 95). Ein anderer Pfarrer sagte nach dem Tode einer Heuchlerin zu den Leuten, die von ihrem guten Tode erzählten: «Zuunterst in der Hölle büsst sie ab» (262, 3). Ausser dem bereits genannten nur losen Zusammenhang mit der Totensage — es handelt sich ja nicht um eine Begegnung zwischen Lebenden und Toten, sondern um eine blosser Erwähnung eines Toten — ist noch darauf hinzuweisen, dass diesen beiden Sagen offensichtlich eine moralisierend lehrhafte Tendenz innewohnt. Es ist auch zu beachten, dass beides Aussprüche eines Geistlichen sind.

Auch dem Bereich des Himmels kommt in der Totensage keine grössere Bedeutung zu als dem der Hölle. Es ist mir eine einzige Sage unter all dem gesichteten Material bekannt, in der ein in den Himmel Eingegangener zurückkehrt und einem Lebenden begegnet, nämlich die Sage von einem Kindlein, das in der Unschuld starb und in den Himmel kam. Bald nachher erschien es seiner Mutter und sagte ihr, sie solle keinem Kinde mehr die Namen Peter und Paul geben, denn St. Petrus habe es wegen dieser Namen zum Pförtner bestellt, so dass es keine Ruhe mehr habe (211, 119).

Die Sage, die stark ins Legendenhafte spielt, ist vielleicht eine ursprüngliche Legende, in die ein Motiv der Totensage Eingang gefunden hat.

Anders aber verhält es sich mit dem Bereich des Fegfeuers. Die Armen-Seelen-Sagen bilden den Hauptbestandteil der Walliser Totensage, und der Volksglaube ist geneigt, überall dort büssende Seelen zu sehen, wo das Wesen einer Geistererscheinung noch nicht oder nicht mehr genau bekannt ist.

Wie ist nun diese unterschiedliche Bedeutung der drei, dem Volke von der kirchlichen Lehre her gleich eindrücklich bekannten Vorstellungen zu erklären?

Vergegenwärtigen wir uns wieder, was schon mehrfach betont wurde, dass im Mittelpunkt der Totensage die Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Diesseits und Jenseits steht, so wird uns gleich klar, warum dem Sagen erzähler Himmel und Hölle, nicht aber das Fegfeuer bedeutungslos ist. Beide, der Selige, der in den Himmel eingeht, und der Verdammte in der Hölle, sind Menschenentrückte, beide sind eingegangen in ein fernes Reich, beide stehen nicht mehr in lebendiger Beziehung und Bindung mit den Lebenden, beide sind ihm deshalb vollkommen gleichgültig. Dieses kommt sehr deutlich zum Ausdruck in den Erlösungssagen. Bis der Tote erlöst ist, beansprucht er das volle Interesse des Sagen erzählers, sobald aber die Erlösung geglückt ist, sobald er also Eingang in den Himmel gefunden hat, entschwindet er von der Erde und damit zugleich aus der Sage, denn welches das Schicksal eines Erlösten ist, darüber schweigt sie.

Das Fegfeuer hat dagegen seine überragende Bedeutung für die Totensage gewinnen können, weil der Verstorbene, solange er diesem Bereich angehört, in ungelösten Beziehungen zu den Lebenden verbleibt. Es sind ja gerade jene Bindungen an das Diesseits, die ihm den Eintritt ins Jenseits verwehren. Anders ausgedrückt heisst das: Die Seele muss vor dem Eintritt in den Himmel deshalb noch büssen, weil sie gestorben ist, ohne einen sie belastenden Fehl gutgemacht zu haben. Dieser Fehl oder diese Sünde, als eine im Diesseits begangene und im Diesseits nicht gebüsst, ist also die Ursache des Fegfeuers, und in diesem Sinne ist es durchaus richtig, die Bindung eines Verstorbenen ans Diesseits als Grund dafür anzusehen, dass er nicht seinen Eingang in den Himmel finden kann. Allerdings sind diese Erdbindungen keineswegs — wie es aus dem bisher Gesagten scheinen könnte — einzig «schuldhafter» Natur. Näher werden wir darauf a. a. O. eingehen.

Wie enge diese Bindungen, gerade in bezug auf den Ort, sind, und in welchem Ausmass dadurch die Möglichkeit des Zusammentreffens mit den Lebenden gegeben ist, wird die folgende, rein sachliche Zusammenstellung eindeutig ergeben ^{5a)}).

^{5a)} Eine eingehende Darstellung des Sagenmaterials schien deshalb geboten, weil die Wallisersagen bisher noch nicht untersucht worden sind. In allen wichtigeren Fragen wurde eine relative Vollständigkeit der als Belege dienenden Sagen angestrebt. Dies möge auch zur Rechtfertigung dienen, wenn das «Stoffliche» stellenweise etwas stark in den Vordergrund tritt.

Tote können dem Lebenden in seiner eigenen Behausung erscheinen. So traten an den kalten Winterabenden die Armen Seelen in das Haus der alten Schmidja (II, 180, 132). Die verstorbene Tante eines Erners sass in dessen Haus hinter dem Stubentisch (II, 222, 159). Ein Hausvater sah seinen verstorbenen Bruder in seiner Stube auf der vordern Tischkante sitzen (TR, 68, 67). Eine Frau hörte, wie ihr verstorbener Mann, der im Gratzug herumzog, diesen verliess und in ihr Haus einkehrte (202, 100). Ein Toter, der von einem Mörjerviehändler erlöst worden war, wurde von diesem eines nachts auf der Haustreppe angetroffen. Der Tote trat auch mit ihm ins Haus (II, 196, 142). In das Haus hinein folgte auch ein verstorbenes Mädchen ihrem noch lebenden Liebhaber (200, 97).

Der Tote kann sich auch nur in bestimmten Teilen eines Hauses zeigen. So stieg in einem Hause ein Geist regelmässig vom obern Stockwerk in die Stube des untern hinab (II, 107, 86). Ein anderer hatte seinen Platz hinter dem Ofen (69, 88). Der schwarze Bock im Backhaus in Wiler stand immer auf dem Feuerherd (221, 142). Aus dem Kamin stieg der Geist in den Diebjen in die Küche und begab sich von hier in den Keller hinab (II, 22, 18). Im Kellerloch verschwand regelmässig das Waschwefi auf Mund (II, 228, 165). Im Keller erschien der Vater einem ungehorsamen, rahmschleckenden Buben (II, 214, 153). Der Geist des Asperlinhauses wurde ebenfalls im Keller gesehen (I, 35, 26).

In den meisten Dörfern gibt es das eine oder das andere Haus, in dem es ganz besonders unheimlich ist. Zu solchen Geisterhäusern zählen gerne die Gemeinde- oder Rathäuser. Im Gemeindehaus von Finnen bei Mund spukt ein verstorbener Gewaltshaber herum (26, 38). Im Rathaus von Leuk sitzen die toten Ratsherren und Schreiber nachts zusammen (II, 172, 128). Auch anderwärts sind Gemeindehäuser vom Totenvolk bewohnt. In Bürchen sagt man z. B., dort hätten die Altväter (d. h. die Ahnen) ihren Aufenthalt.

Geisterhäuser sind mit Vorliebe alt (285, 56), verfallen (II, 72, 59) oder nur zu Zeiten bewohnt, wie dies auch bei den Rathäusern der Fall ist. Geisterorte sind auch Schlossruinen und Ueberreste alter Burgen. Im einstigen Wohnsitz der Herren von Blandrati hörte man lange Zeit die Ahnfrau um Mitternacht herumgehen (I, 120, 93). Im Schlosse Agarn hütet eine Kammermagd einen grossen Schatz (II, 34, 28). In Mageran wartet ein schönes Schlossfräulein auf Erlösung (II, 197, 143).

In der Nähe einer Schlossruine im Nanztal streckten die Armen Seelen einem frommen Hirten die Hände entgegen und baten ihn um sein Gebet (266, 13).

Manchmal dringt der Tote nicht in das Haus des Lebenden ein, sondern wartet auf den Augenblick, da dieser heraustritt. So begegnete ein Toter, der zu Lebzeiten mit einem Kameraden ein Stelldichein verabredet hatte, diesem eines nachts, als er nichtsahnend vor die Türe trat (274, 33). Der Reiter von der Gestelnburg hielt in dem Augenblick vor dem Hause eines Lötschers, als er dieses verliess (155, 18). Von den Fenstern eines Hauses aus wurde auch mehrfach der Gratzug oder die Totenprozession durch die Gassen ziehen gesehen (I, 270, 245 — 202, 100).

Beliebte Orte für das Zusammentreffen von Lebenden und Toten sind Kultstätten.

In einer Kirche des Oberwallis trieben ungerechte Richter um Mitternacht ein Kegelspiel mit den Totenköpfen der unschuldig Verurteilten (II, 233, 168). Der Sigrist von Ruden sah eines Morgens eine Frauengestalt mit einem Totenschädel statt eines Menschenhauptes vor dem Altare der Kirche knien (II, 96, 77). Der Pfarrer von Mund erschien einem seiner Pfarrkinder in der Kirche von Glis (II, 230, 166).

In der Kümattkapelle sah eine Frau einen vor kaum vierzehn Tagen Verstorbenen (158, 26). Dasselbst hörte man einen diebischen Kirchenvogt Geld zählen (157, 24). An derselben Stätte traf ein Bursche seine verstorbene Liebste (207, 112). In der Kapelle von Eyholz wurde ein Betrunkener von der Totenprozession überrascht (203, 102). In der Kapelle zen Hohen Flügen orgelt es nachts, oder man hört beten und weinen, und einmal sah ein dort hausender Eremit eine Person im Weissen Kleide vor dem Altare knien (II, 231, 167). In der Kapelle auf dem Ritzingerfeld sah ein Wallfahrer einen Geistlichen knien, aus dessen Munde Feuer sprühte⁹⁾. Im Ernerwald kam ein Toter in die Gnadenkapelle, um einem Geistlichen bei der Messe zu dienen (II, 193, 139). In der Hohfluh-Kapelle bei Glis versuchte ein toter Geistlicher immer wieder, eine hl. Messe unter dem Beisein von Lebenden zu Ende zu lesen (255, 28).

Aus dem Grabe eines Kindes, das bei Lebzeiten seine Mutter geschlagen, sah man bald nach dem Begraben eine Hand hervorschauen (I, 140, 118). Auf dem Grabe lag auch jeden

⁹⁾ Stebler, Goms. S. 46 f.

Morgen der Schädel eines Ermordeten (II, 16, 11). Der Geizhals, der vor seinem Tode all sein Gold verschluckt hatte, wurde dafür vom Teufel allnächtlich aus dem Grabe gezerrt und so lange auf den Rücken geschlagen, bis er alles Geld erbrechen musste, worauf er ihm dasselbe wieder einstopfte, um das grause Spiel zu wiederholen (75, 100). Auf den Friedhof begab sich öfters der geistermächtige Pfarrer von Münster, der dort mit den Toten Zwiesprache hielt. Diese stiegen als blasse Schatten aus den Gräbern und standen ihm Rede, worauf sie wieder in diese zurückfuhren (II, 182, 133). Bis auf den Friedhof folgte der Pfarrer von Ernen seinem fremden Messdiener. Dort stellte sich dieser auf ein Grab und sagte zum Geistlichen, er sei durch diese hl. Messe erlöst worden (II, 193, 139).

Auch in Scheunen und Ställen, in Feld und Wald, auf Weg und Steg kann eine Begegnung von Lebenden und Toten stattfinden. Häufig ist es ein Ort, an dem eine Untat geschehen ist.

Im Lodz stall in Kippel spukte es, nachdem dort ein Bruder den andern erschlagen hatte (225, 149). Eine geizige Frau zeigte sich nach ihrem Tode als Schwein im Stall (104, 133). Den Hirten, der ein Stück Vieh zu Schaden kommen liess, und es heimlich im Stalle verscharrete, hörte man nach seinem Ableben nachts eine Kuhhaut auf dem Dache ausbreiten, zusammenrollen und in den Stall stossen (13, 14). Einen Kindsmörder sah man nach seinem Tode in der Nähe eines Stalles, in dem er das Kind vergraben hatte (214, 124). Ein anderer Kindsmörder sagte zu einem Bauern, er müsse in dem Stalle das Fegfeuer machen, in dem er die Untat begangen habe (214, 125). Zwei Personen, die ein uneheliches Kind heimlich getötet und ins Wasser geworfen hatten, sah man nach ihrem Tode aus einem Stadel treten, zum nahen Bache gehen, sich dort ins Wasser stürzen und wieder zurückkommen, um in einem Stalle zu verschwinden (212, 121). Ein Geist, der vor einem ihm sich nahenden Manne in eine Scheune floh, sagte dort zum Lebenden, er habe hier einst Heu gestohlen und müsse nun dafür büssen (I, 211, 193). Findet man in einem Stalle zwei Kühe an einer Kette, so glaubt man, die Armen Seelen hätten dieses Zeichen getan, um die Lebenden an ihr helfendes Gebet zu erinnern (TR, 216, 106).

Als ein Lötcher aufs Feld ging, um seine Wiesen zu bewässern, begegnete er einer schönen Dame, die eine Tote war, deren Körper noch warm in Paris lag (168, 46). Beim Wässern sah ein Mann am Rotigo Blatt den Wächter eines

dort verborgenen Schatzes (I, 191, 167). Ebenfalls beim Wässern traf einer einen umgehenden Holzdieb (71, 93), ein anderer einen Toten, der an der betreffenden Stelle eine ungerechte Wasserfuhr errichtet hatte (I, 263, 237).

Nicht geheuer ist es auf dem Wege von Raron nach St. German (I, 189, 166), von Turtmann nach Ems (65, 80), von Leuk nach Ems (71, 94), von Zermatt nach Täsch (272, 29), von Raron nach Bürchen und auf vielen andern Wegen.

Besonders bekannt sind jene Wege, auf denen die Totenprozession oder der Gratzug zieht, die Toten- oder Volkwege. Eine zusammenfassende Beschreibung der Totenprozessionen geben die Walliser Sagen: «Es handelt sich dabei [beim Gratzug] durchwegs um nächtliche, unabsehbar lange Heereszüge wandernder Verstorbener (armer Seelen), die in fliegender Hast auf bestimmten Wegen (Totengängen) zu bestimmten Zeiten (Quatembernächten) rastlos Berg und Tal, Ebenen und Höhenzüge durchheilen. Es sind endlose Heereszüge Verstorbener, welche bald in den Kleidern, in denen sie zu Grabe getragen, bald in weissen, bald in wunderbar alten Trachten, spielend und singend, lachend und weinend, betend und murmelnd, unter Musikspiel und Trommelschlag ruhelos die Nacht durchwandern, bis die Stunde ihrer Erlösung geschlagen» (II, 235, 169).

Die Totengänge oder Volkwege werden manchmal in ihrem Verlauf genau beschrieben. So z. B. im Lötschental, wo der Gratzug seinen Weg «von Faldum her über Eistli, Lärnhaus, Mättliwald, Eistli, Schwallguffer, Weissenried, Brand, Gletscherstafel, Gorgä und Ahne» (II, 235, 169), nimmt. Einer der längsten Totengänge ist der Tschingelweg, der durch 99 Alpstafel hindurchführen soll (II, 235, 169).

Auf einer Brücke erschien der Geist eines Schaftreibers den Säumern, die ihn nachgeäfft hatten (211, 118). Auf einer Brücke musste auch ein Bauer die drei Ritter erwarten, die er erlösen sollte (78, 103). Ebenfalls auf einer Brücke begegnete eine Leukermagd den Güsler⁷⁾ aus dem Pfanöischi (II, 174, 129). Die Heidentaufe in Zwischbergen findet nahe bei der Bielbrücke statt⁸⁾. Bei der Chinbrücke sah ein Brigerberger, wie sich ein Zug von Toten in die Saltina hinabstürzte (II,

⁷⁾ Nach Angaben von H. H. J. Schaller wurden die Gewaltshaber und Ratsherren der alten Burgschaft Leuk als «consules» bezeichnet, woher der Ausdruck «Güsler» stammt.

⁸⁾ Zulliger, S. 212.

95, 75). In einen Wasserfall sprengte ein geisternder Hauptmann auf den Alpjen (II, 97, 78). Im Baltschiedertal sah einer seinen in Russland gefallenen Kameraden im Strudel des Baches herumtreiben (II, 225, 163). In den Kalten Wassern hört man die letzte Wirtin rufen: «Ich heissu Johanneli Fi, Bi zer Tafernu Wirti gsi, Hä Wasser üsgä fer Wi, Muoss jetz inne chaltu Wassru si» (II, 194, 140).

Unheimlich ist es auch im Eichigraben bei Zeneggen. Dort sah man seit dem Tode einer Mutter, die ihre Tochter verwünscht hatte, immer Lichtlein auf und ab schwirren (67, 82). Im Badergraben bei Martisberg ging einer um, der seinen Bruder bei einer Güterverteilung übervorteilt hatte (270, 23). Ebenso spukt es im Eschgraben bei Zeneggen (I, 146, 124). Vom Illgraben wird eine ganze Reihe von Totensagen berichtet. Ein Geissbub gelangte dort in ein palastartiges Ge- lass, in dem sich viele Herren, Diener und Mägde befanden (5, 7). Aus dem Illgraben kamen die Gösler, welche der Magd auf der Brücke von Leuk begegneten (II, 174, 129). Dort sollen auch die Geistlichen und Ratsherren büssen (TR, 44, 39). Auf einer Schlammlawine, die durch diesen Graben zu Tale fuhr, sah man einen schwarzgekleideten Herrn sitzen (TR, 44, 39). Aus dem Mattuchin stieg immer eine Person in weissem Kleide, jauchzte und kehrte wieder in den Graben zurück (TR, 39, 35). Die vielen irrenden Lichter, die man in Eggerberg sehen konnte, zogen alle dem Baltschiedergraben zu und verschwanden dort (TR, 49, 45).

Bachtobel und Bergrinnen sind auch bevorzugte Gänge der Totenprozession oder des Gratzuges. In den Sagen, die D. Imesch⁹⁾ vom Simplongebiet veröffentlicht hat, heisst es, die Totenprozession ziehe durch den beim Dorfe gelegenen, tief- eingeschnittenen Lauwigraben, durch den Glyschergraben, durch den Tanngraben und durch den Kalkgraben.

Nicht immer geheuer ist es in den Wäldern. So geistert es im Emserwald (42, 63), im Albenwald (92, 117), im Ober- emser Lärchenwald (66, 81), in einem Walde des Turtmann- tals (223, 147) und a. a. O.

Zahlreiche Totenbegegnungen ereignen sich auf den Al- pen und Sommerweiden. Dort geistern Hirten herum, die ein Stück Vieh fahrlässig oder böswillig zu Schaden kommen liessen (13, 14 — 17, 24), Sennen, die ihre Pflicht nicht immer

⁹⁾ S. 445 ff.

erfüllt (II, 205, 148) und Aelplerinnen, die zu viel getanzt haben (200, 97), dort auch zieht der Gratzug auf seinen vorgezeichneten Wegen (II, 235, 169). Die Zahl der Totensagen, die von Alpweiden und Alphütten berichtet werden, ist in jeder Walliser-Sagen-Sammlung so gross, dass in diesem Zusammenhang auf ein Anführen von Einzelbeispielen verzichtet werden kann.

Auch aus den Seen steigen Tote heraus zu den Lebenden. An den Chrisee gingen oft fromme Aelplerinnen, um für die dort büssenden Armen Seelen zu beten. Ein mutwilliger Aelpler spottete ihrer und warf Steine ins Wasser. Da tauchte plötzlich seine vor einem Jahre verstorbene Mutter aus den Fluten, ein Kind auf den Armen und an der Stirne blutend. Sie mahnte ihn, doch keine Steine mehr in den See zu werfen, denn er wisse ja nicht, wen er treffe (179, 66). Einem Ziegenhirten erschienen drei Männer, die im Märjelensee büssten (6, 8). Um den Meretschisee ging lange Zeit immer ein Hund herum, seitdem bei der Erbauung des Stausees durch Fahrlässigkeit grosser Schaden angerichtet wurde (17, 25). Im Blausee des Nanztales offenbarte sich ein büssender Geizhals (79, 105). Im Gletscherseeli des Lötschentals büssen nach dem Volksglauben viele Arme Seelen, die man um den See herumtanzen sieht¹⁰⁾.

Ebenso begegnen sich Tote und Lebende in der Eismwelt der Walliserberge. Jäger, die den Gletscher überquerten (167, 43 f.) und Hirten auf der Suche nach einem verlorenen Stück Vieh (II, 165, 125) trafen auf dem Gletscher mit einer wunderschönen, vornehmen Dame zusammen, die sagte, sie sei soeben in Mailand (167, 43) — in Paris (167, 42) gestorben, wo ihr Leib noch warm im Bette liege. Einer im Gletscher eingefrorenen Armen Seele begegnete ein Jäger im Lötschentale (175, 60). Ausserbergerjäger, die bei einer Gletscherüberquerung der Armen Seelen spotteten, wurden plötzlich von so dichter Finsternis umgeben, dass sie nicht mehr weiter zu gehen wagten¹¹⁾.

Eine Anzahl von Sagen, die ausdrücklich den Gletscher als Aufenthalt der Toten bezeichnen, werden hier nicht angeführt, weil wir a. a. O. eingehend davon sprechen werden. Dasselbe trifft zu mit einer Gruppe von Sagen, die uns von

¹⁰⁾ Siegen, J., *Gletschermärchen für Gross und Klein aus dem Lötschentale*. Bern und Biel 1921, S. 11 ff.

¹¹⁾ Stebler, *Sonnige Halden*. S. 42.

Toten erzählen, mit denen der Mensch unter der Erde zusammentrifft.

Das bisher angeführte Sagenmaterial zusammenfassend betrachtet, ergibt als erstes: Oertlich gesehen können Tote und Lebende an allen Orten miteinander in Berührung kommen, an denen sich der Mensch seiner Beschäftigung wegen, rein zufällig oder mit der Absicht, einem Geiste zu begegnen, aufhält. Innerhalb und ausserhalb des Hauses und Dorfes, in und ausser Kirchen und Kapellen, auf Weg und Steg, in Feld und Wald, an Bächen und Seen, auf Alpen und Gletschern, über und unter der Erde: überall besteht die Möglichkeit eines Sich-Treffens von Toten und Lebenden. Es gibt keinen Ort, an dem eine Begegnung absolut ausgeschlossen wäre, keinen absolut sichern Ort. Jedoch lässt sich eine Vorliebe der Toten für bestimmte Orte feststellen. So wird das bewohnte Haus und das belebte Dorf eher gemieden, das alte, verfallene und abseitsstehende Haus, die Kapelle auf dem Felde, die wilde Bergschlucht, die stille Alphütte oder die Einöde des Gletschers, kurz: der einsame Ort bevorzugt.

Wenn wir sagten, es gebe keinen Ort, an dem eine Begegnung absolut ausgeschlossen wäre, so darf dieser Satz nicht so interpretiert werden, als könnte jeder Tote an jedem Orte erscheinen. Dies trifft keineswegs zu, denn in den Einzelfällen sind immer wieder starke Bindungen eines Toten an einen oder an bestimmte Orte festzustellen. Macht und Möglichkeit dieses Toten sind an diesen Ort gebunden und verlieren sich, sobald der Lebende aus seinem Bereich hinausgekommen ist.

Wie eng die Bindungen eines Toten an einen bestimmten Ort sein können, ist in manchen Sagen deutlich ausgesprochen.

Der Steintrölergeist in Goppenstein konnte nur an einen Ort gebannt werden, von dem aus er auf den Wald zurücksehen konnte, in dem er gefrevelt und in dem er umgehen musste (210, 116). Der Hund, der immer zum Landvogthaus heraus kam, konnte nur an einen Ort gebannt werden, von dem er auf den frühern Aufenthalt zurückzusehen vermochte (71, 92). Ein Senne, der sich als Gespenst verkleidete, um einen Hirten zu erschrecken, von diesem aber erschlagen wurde, konnte nicht mehr von der Stelle gebracht werden. Man musste ihn dort einscharren und auf der Stelle wächst noch heute kein Gras (TR, 191, 82).

Um einen äussersten Grad von Bindung an einen Ort handelt es sich in jenen Sagen, die von Geistern berichten, welche mit bestimmten Dingen als in unlöslicher Verbundenheit stehend genannt werden. In einer Alphütte geisterte ein Senne herum. Niemand wollte mehr auf die Alpe gehen. Deshalb riss man die alte Hütte ab und baute eine neue. Den letzten Baum der alten Hütte aber liess man da, «damit man den Bozen nicht weitertrage» (II, 206, 148). Als man ein anderes Geisterhaus niederriss, es dabei aber unterliess, den letzten «Ring» zurückzulassen, rief den Arbeitern eine Stimme nach. «Wenn ihr alles mitnehmt, so komme ich auch mit», und in der Tat, das neue Haus blieb ein Geisterhaus, gleich wie es das alte gewesen war (II, 66, 54). Anderswo zeigte sich nach dem Wegnehmen des letzten Balkens ein schwarzes Männlein auf der Schwelle (258, 35). Dieselbe Vorstellung liegt auch zu Grunde, wenn man auf der Schermenungalp eine dort herumgeisternde Gräfin durch einen Neubau zu vertreiben suchte (215, 127). Auf einer andern Alpe, in der ein Tierquälerei umgehen musste, versuchte man dasselbe (227, 153). Durch einen Neubau brachte man eine altväterisch gekleidete Geisterfrau zum Verschwinden (212, 120). Die Gräfin des Schlosses Blandrati wurde nicht mehr gesehen, nachdem das Gemäuer vollständig zerfallen war (I, 120, 93). Auf der Brücke von Fiesch verschwanden immer wieder einzelne Personen auf rätselhafte Weise. Um dem Spuk ein Ende zu bereiten, riss man die Brücke ab, verbrannte sie und warf die Reste ins Wasser (I, 80, 60).

Durch die Bindung eines Toten an einen bestimmten Ort wird zugleich sein Machtbereich begrenzt. Bereits früher haben wir einige Sagen erwähnt, nach denen es schien, als sei der Tote durch irgend eine *Machtbegrenzung*, durch einen Segen, einen Zauber o. ä. am Eindringen in das Haus eines Lebenden gehindert. Was wir dort bloss vermuteten, ist in andern Sagen deutlich ausgesprochen oder doch sicher erschliessbar.

Der Tennibock verfolgte die ihn neckenden Kinder bis zu den Kenneln des Dorfbrunnens, wo er alle seine Gewalt verlor und wieder in den Stall zurückkehren musste (I. 67, 43). Die Macht des Lückibozens schwand bei einem Kreuz an der Gemeindegrenze¹²⁾. In Lötschen konnten sich Männer nur dadurch vor einem Geiste retten, dass sie schnell in einen Stall hineinsprangen und den Riegel vorschoben¹³⁾. Der Gratzug

¹²⁾ Stebler, *Goms*, S. 25.

¹³⁾ Anneler, S. 259.

hat Macht über den ihm Begegnenden sowohl in als unter dem Wege, während er dem nichts anhaben kann, der sich ob den Weg stellt (TR, 18, 11). In Törbel schwur ein Geist einem Lebenden Rache und sagte, er habe an drei Orten Gewalt über ihn. Dem Manne widerfuhr nichts, bis er sich verleiten liess, an einer der genannten Stellen vorbeizugehen. Da aber wurde er am hellen Tage vom Geist ergriffen und davongetragen (II, 109, 88).

In allen diesen Fällen, in denen der Tote dem Lebenden nur an bestimmten Orten begegnen kann, weil er an diese Orte «gebunden» ist, erhalten wir zugleich Antwort auf die Frage nach seinem ständigen Aufenthalt.

Bevor wir auf diese Frage im Zusammenhang mit den Walisersagen näher eingehen, wollen wir ganz allgemein feststellen, welche Vorstellungen im Volke und bei den Völkern vom Aufenthaltsort des Menschen nach dem Tode bestehen. Nicht mehr zurückzukommen brauchen wir auf die Vorstellungen des Christentums, die schon zu Beginn dieses Kapitels besprochen wurden.

Nach den Ausführungen im Hdw. d. dt. A.¹⁴⁾ besitzt das Volk mannigfache Vorstellungen über den Ort, an dem es sich die Weiterexistenz der Toten denkt. Die primitivste Auffassung glaubt, dass die Toten nicht von der Erde weggehen, sondern im Hause, im Grabe oder auf dem Friedhof weiterleben. Aus der Vorstellung eines Fortlebens im Grabe und in der Gemeinschaft des Friedhofs entwickelte sich die Vorstellung von einem unterirdischen Totenreich und von Totenbergen. Das Totenreich wird aber nicht immer unter der Erde oder in der Nähe der Lebenden gedacht, sondern oft findet es sich weit weg, gerne gegen Sonnenuntergang, oder auch auf einer Insel im Meere. Meistens kennen diese Totenreiche auch eine Gliederung nach Gruppen- und Standesunterschieden, z. T. auch nach ethischen Gründen. Ausserdem werden die Toten noch als in der Luft fortlebend gedacht, und in alpinen Gegenden sind die Gletscher ein vielgenannter Aufenthaltsort der Toten.

Auch C. Clemen¹⁵⁾ bezeichnet das Weiterleben am Orte, wo die Leiche geblieben ist, als die älteste und primitivste Auffassung. Ausserdem kommen aber — nach Clemen — be-

¹⁴⁾ Bd. 8, Sp. 1020 ff. (P. Geiger)

¹⁵⁾ *Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit*. A. a. O., S. 42 ff.

reits für die Primitiven Vorstellungen von einem gemeinsamen Aufenthalt der Toten in Betracht. Dieses Totenreich wird gedacht:

- a) in der U n t e r w e l t ;
- b) auf der E r d e , und zwar:
 - 1. auf dem Meeresgrund,
 - 2. auf einer Insel,
 - 3. in entfernter Gegend des eigenen Landes,
 - 4. am Aufenthaltsort der Lebenden;
- c) im H i m m e l .

Alle diese Vorstellungen finden sich ohne Zweifel im heutigen Volks- und Völkerglauben. Unrichtig aber ist es, wie die kulturhistorische Forschung erwiesen hat, die Vorstellung vom Weiterleben der Toten im Grabe als die älteste und primitivste zu bezeichnen. W. Schmidt und seine Schule haben gezeigt, dass die Völker der Urkultur alle an ein Jenseits glauben, und dass in der Mehrzahl der bekannten Fälle «Gute» und «Böse» geschieden werden, was aber nicht immer nach sittlichen Maßstäben erfolgt. Fast immer gehen dann die Guten «in den Himmel, wo das Höchste Wesen ist, in vielen Fällen auch in seine persönliche Gemeinschaft, und sie leben dort ein Leben ohne Tod und Krankheit und Schmerz, voll Freude aller Art... Das Los der Bösen aber wird in mehreren Fällen ausdrücklich als schmerzvolle Strafe bezeichnet: durch Feuer und Hitze... aber auch durch Kälte, ruheloses Umherwandern... in dem Ausgeschlossen sein von dem Glück der Guten... Auch der Ort der Bösen befindet sich einige Mal, aber getrennt von den Guten, im Himmel; aber bedeutend zahlreicher ist er in oder unter der Erde... oder am Westrand der Erde»¹⁶⁾.

Die übrigen, dem Volksglauben geläufigen Vorstellungen vom Orte des Weiterlebens haben sich erst in den Primärkulturen, zusammen mit animistischem Geisterglauben und Magie ausgebildet.

Welche Vorstellungen vom Aufenthaltsort der Toten sind nun aus der Sage des Wallis zu erschliessen?

Weitaus am häufigsten begegnen wir der Annahme eines individuell verschiedenen Aufenthaltsortes, mit dem der Tote vom Leben her noch in irgend einer stärkern Bindung steht.

¹⁶⁾ Schmidt, W., *Ursprung u. Werden der Religion*. A. a. O., S. 267 f.

Der Mann, der bei der Stauung des Meretschisees fahrlässig Schaden angerichtet hatte, musste nach seinem Tode dort um den See herumgehen (17, 25). Nach dem Tode eines Gewalthabers spukte es im Gemeindehause (26, 38) oder im Gemeindewalde (66, 81). Der Richter, der bei einem Wasserstreit ungerecht geurteilt hatte, ging in der Gestalt eines Hundes beim Wasser ein und aus (71, 92). Ein Marksteinversetzer musste immer mit einem Markstein auf der Schulter auf der Grenze hin und her gehen (220, 141). Ein Heudieb musste in der Scheune büssen, in der er das Heu gestohlen (I, 211, 193). Ein pflichtvergessener Senne hantierte nach seinem Tode in der Alphütte herum, in der er zu Lebzeiten seiner Arbeit nicht nachgekommen war (II, 73, 60). Das Gulubabi hörte man immer an derselben Stelle seufzen, an der es sein Kind ertränkt hatte (II, 102, 82). Die kindsmörderischen Eltern spukten nach ihrem Tode beide in dem Stalle, in dem sie das Kind vergraben hatten (214, 124). Der Kapellenvogt von Kühmatt musste für seine Veruntreuungen als Toter in der Kapelle Geld zählen (157, 24). Den «Schafstreiber» hörte man als Geist immer auf jenen Wegen ziehen, auf denen er die gestohlenen Schafe weggetrieben hatte (211, 118).

Diese Beispiele liessen sich mit Leichtigkeit um viele vermehren, aber sie mögen als Beleg der genannten Vorstellung genügen, da es zu weit führen würde, die einschlägigen Sagen möglichst alle aufzuzählen.

Die individuelle Beziehung eines Toten zu einem bestimmten Orte ist in der heutigen Sage meistens *s ch u l d h a f t e r* Natur. Immer wieder begegnen wir der Vorstellung: Ein Mensch hat sich an einem Orte verfehlt und muss nun dafür nach dem Tode dort büssen. Als Belege vergleiche man die Grosszahl der bisher zitierten Sagen.

Als Beispiel, dass aber auch *a n d e r e* als Schuldbeziehungen das Umgehen eines Toten an einem bestimmten Orte bedingen können, erwähne ich als erstes die Sage «Mord und Bergsturz in Madsand». Ein Bruder tötete seine von ihm schwangere Schwester aus Angst vor dem Gerede der Leute und entleibte sich dann selbst. Seitdem wurden ob dem Dorfe Mad drei Gespenster gehört und gesehen, von denen das kleinste das wütendste und unbändigste war. Als man den Spuk bannen wollte, rief dieses dem Ordensmanne zu: «Nie habe ich einem Menschen was Leides getan... unschuldig bin ich zu Grunde gerichtet worden! Ich habe darum Vollmacht zur Rache und grausen Zerstörung» (TR, 193, 86).

Eines der drei Gespenster, und zwar das «wütendste und unbändigste», ist somit ein Ungeborenes, dem bestimmt keine Schuld im christlichen Sinne zugemessen werden kann. War dieses Kind ein ungeborenes, aber doch ein lebendes, so geht eine andere Sage noch weiter und berichtet vom Umgehen zweier Kinder, die nicht einmal empfangen waren. In einem Dorfe des Oberwallis hatte nämlich ein Bruder den andern vergiftet, weil er nicht wollte, dass dieser eine ihm missliebige Person heirate. Von da an hatte der Mörder keine Ruhe mehr, denn er wurde Tag und Nacht von zwei Kindern verfolgt, von denen die Leute sagten, sie seien die Geister jener Kinder, denen der Brudermörder das Dasein vorenthalten habe (TR, 193, 85).

Zu Grunde liegt hier die Vorstellung, jedem Menschen sei eine bestimmte Lebensdauer zugemessen. Wenn er vor dieser Zeit stirbt, muss er nach dem Tode so lange umgehen, bis die Tage seines verordneten Lebens erfüllt sind. Von einem Mädchen, das beim Ziegenhüten abgestürzt war, wird erzählt, es habe 30 Jahre lang umgehen müssen, weil es so viele Jahre zu früh gestorben sei (TR, 218, 108).

Mit dem christlichen Schuldbegriff ebenfalls nicht vereinbar ist es, wenn der Ermordete — und nicht der Mörder — am Tatort umgehen muss. In einem Dorfe lebten drei Geschwister, ein Sohn und zwei Töchter, von denen eine geisteschwach war. Eines nachts wurde die Geistesschwache von den zwei andern getötet und unter einer Platte nahe beim Wasser begraben. Das Wasser aber grub den Leichnam heraus und trug ihn eine Strecke weit. Der Geist des Mädchens aber hatte die Gewalt erhalten, soweit alles zu verwüsten, als seine Leiche vom Wasser getragen worden war (I, 63, 38). Am Mörjerberge hatte ein Bruder den andern ermordet und unter einem Stadel verscharrt. Seitdem hat es dort «g'schaffet und g'wüet», bis man den Mörder erwischte und hinrichtete (I, 106, 79). In einer dritten Brudermord-Sage ist es nicht ganz sicher, ob der Ermordete oder der Mörder am Tatort spukt. Es heisst nämlich, der Mörder sei vor dem Gerichte geflohen, um nie mehr zurückzukehren. Seit diesem Tage aber habe es im Haus und im Stall der Distelmatt, wo die Tat geschehen, gespuht. Die Wahrscheinlichkeit ist aber grösser, wenn wir auch hier annehmen, der Ermordete und nicht der Mörder gehe um (I, 135, 109).

Individuelle örtliche Bindungen wirken sich auch aus, wenn der in Russland gefallene Wallisersoldat von seinen Kameraden im Hobitzenchessi des Baltschiedertales gesehen

wird (II, 225, 163), oder wenn der an der Suste bei Leuk ermordete Mailänderkaufmann seinem Mörder Rache schwört, und zwar: Rache in Mailand, wo er sie auch an ihm übt (I, 271, 247).

Der Tote kehrt hier in beiden Fällen von einem sehr fernem Orte zurück in seine engere Heimat. Die «Heimat» muss also stärkere Bindung bewirken, als selbst der Ort, an dem der Mailänderkaufmann durch Mörderhand einen gewaltsamen Tod gefunden hat und auch als der Ort, an dem die leiblichen Ueberreste des Toten geblieben sind. Dies legt uns nahe, dass sich hier ausser den Bindungen örtlicher Natur auch solche anderer Art auswirken, auf die wir weiter unten eingehend zu sprechen kommen.

Verhältnismässig wenig Belege haben wir für die Vorstellung einer Weiterexistenz im Grabe oder auf dem Friedhof, trotzdem sie im Volke recht lebendig ist. Ja es mag gerade mit diesem Glauben zusammenhängen, dass so wenig Begegnungen auf dem Friedhof stattfinden, denn aus dem Wissen um die Unheimlichkeit dieses Ortes vermeidet man es, ihn in «gefährlicher» Stunde aufzusuchen. Wenn es dennoch geschieht, so trägt dieses Tun in den meisten Fällen deutlich den Charakter eines verwegenen oder herausfordernden Benehmens.

Eine Spinnerin wettete, ihre Spindel nachts auf das Grab der zuletzt verstorbenen Person stecken zu wollen. Sie tat es, wurde aber am Morgen tot auf dem Grabe aufgefunden (I, 257, 235). Um eine Wette handelt es sich auch in den recht zahlreichen Sagen, in denen berichtet wird, ein Bursche habe es gewagt, einen Totenschädel aus dem Beinhaus zu holen und in die Stube der Abendsitzer zu tragen (223, 146). Von einer ähnlichen Mutprobe berichtet die Sage von der Braut im Beinhaus zu Leuk (II, 188, 137).

Noch seltener sind Sagen, die auf einen andern unterirdischen Aufenthaltsort der Toten schliessen lassen.

Auf der Tschergallmend trat eine Frau aus einem Felsen heraus und bat einen Geisshirten um sein Hirtenpfeiflein, wofür sie ihm alle ihre Schätze anbot (II, 33, 27). In den Leukermatten, wo eine Salzquelle von einem Leuker Schlossherrn und seiner Frau zum Versiegen gebracht worden war, trat eines Tages eine Frau aus einer Höhle heraus zu einem Geisshirten, dem sie mitzukommen winkte. Er folgte ihr in die Höhle hinein, wo er an einem Tische einen Mann sitzen fand, der aus einem Teller glühenden Brei ass (218, 134). Wenn

eine andere Sage erzählt, in Gerunden sitze eine Jungfrau in einem unterirdischen Gewölbe und hüte da einen grossen Schatz, so wird es sich dabei um ein Kellergelass des ehemaligen Schlosses handeln (II, 42, 33). Dasselbe wäre in Raron möglich, wo in einem unterirdischen Gemache altväterische Herren sitzen (II, 26, 22). Nicht ausdrücklich als unter der Erde befindlich werden die Räume bezeichnet, zu denen der Leuker Ziegenhirt im Illgraben Zutritt fand (5, 7).

In den letztgenannten Fällen ist es nicht mehr bloss ein einzelner Toter, der sich an einem bestimmten Orte aufhält, sondern eine *Gemeinschaft* Verstorbener. Es gibt also ausser der Vorstellung von einem individuellen Totenaufenthaltsort auch die eines kollektiven. Liess sich bei den individuell auftretenden Toten die Beziehung vom Aufenthaltsort nach dem Tode zum Aufenthaltsort des frühern Lebens so allgemein beweisen, dass eine solche auch dann angenommen werden darf, wo sie nicht ausdrücklich bezeichnet wird, so ist dies dort, wo die Toten in Gemeinschaft auftreten, durchaus nicht immer möglich.

Mit grosser Sicherheit (einige Sagen bestätigen dies ausdrücklich) dürfen wir einen solchen Bezug annehmen bei den Sennen und Aelplern, die gemeinschaftlich nach dem Tode in eine Alphütte zurückkehren, dort herumhantieren (II, 58, 47), nächtliche Schmäuse (20, 29) und Tänze (200, 97) abhalten. Ebenso bei den Ratsherren, die sich im Gemeindehaus zu nächtlicher Versammlung einfinden (II, 171, 128) und bei den mitternächtlichen Zechern auf der Burg zu Raron (I, 33, 24).

Allenfalls möglich wäre ein individueller Bezug noch bei den büssenden Aelplerinnen im Chrisee (auf der Alpe!) (179, 66). Aber wenn es in der gleichen Sage heisst, der Chrisee sei ein Fegfeuer für die alten Aelplerinnen, die sich verfehlt, zu viel Rahm geschleckt oder andere Sünden begangen haben, so verliert die unmittelbare und persönliche Beziehung zum Orte an Wahrscheinlichkeit. Es handelt sich nicht mehr um einen Ort, an dem Tote umgehen, weil sie noch — von der Zeit des Lebens her — in irgend einer individuellen Bindung mit diesem Orte stehen, sondern ganz allgemein um den Aufenthaltsort einer Gruppe von Toten, hier der Aelplerinnen, und zwar im christlichen Sinne als Fegfeuer aufgefasst. Noch deutlicher tritt diese Vorstellung zutage, wenn die Sagen vom Vonöisch, einer abgelegenen wilden Waldschlucht, berichten, es sei der Ort, an dem Geistliche und Ratsherren büssen (TR, 44, 39). Eine individuelle Beziehung ist hier schon deshalb zum vornherein ausgeschlossen, weil viele der in Frage stehenden Per-

sonen diesen Ort nie gesehen oder betreten haben, manche kaum den Namen kannten.

Als kollektiver Aufenthaltsort der Toten werden in den Wallisersagen häufig die Gletscher genannt. Ausser den bereits früher zitierten Sagen führe ich hier einige an, die diese Bedeutung besonders gut hervortreten lassen.

Im Aletschgletscher sah ein frommer Pater soviele Arme Seelen, dass man keinen Fuss hätte dazwischen setzen können (II, 170, 127). Der Schalbettgletscher liess sich deshalb nicht weiter zurückbannen, weil sonst zu wenig Platz für die Armen Seelen übriggeblieben wäre (TR, 78, 76). Aus den Gletschern steigen die Toten heraus, halten in den Alphütten ihre nächtlichen Tänze ab (200, 97) und kommen in der Vakanzzeit in die Wohnungen der Lebenden (TR, 215, 105). Als die Alte Schmidja gestorben war, kamen die Armen Seelen aus dem Gletscher und begleiteten sie dorthin (II, 182, 132).

Sehr lebendig ist in den Walliser Sagen die Vorstellung von der umziehenden Totenprozession, dem Gratzug oder der Symphonie, wie sie auch genannt wird. So zahlreich diese Sagen auch sein mögen (man kennt sie wohl ausnahmslos in jedem Walliser Bergdorf), sind sie sich doch alle in hohem Grade ähnlich. Wesentliche Unterschiede gibt es nicht, und selbst in den Aeusserlichkeiten sind sie nur wenig variiert. Eine Zusammenstellung der Hauptmerkmale haben wir bereits S. 47 gegeben.

Den Erzählungen von Totenprozession und Gratzug scheint die Vorstellung von einem gemeinsamen Aufenthalt der Toten in der Luft zu Grunde zu liegen. Schon F. Ranke¹⁷⁾ zeigte die Parallele zwischen Gratzug und Wildem Heer auf, das aber — im Unterschied zur Totenprozession — nur durch die Lüfte fährt. Neben dieser Parallele weist der Gratzug noch andere charakteristische Merkmale auf, die diese Ansicht stützen.

Zu diesen Merkmalen gehören die immer wieder genannten akustischen Begleiterscheinungen einer Totenprozession. Bereits früher erwähnten wir, dass der Gratzug «spielend und singend, lachend und weinend, betend und murmelnd, unter Musikspiel und Trommelschlag» ruhelos die Nacht durchwandere (II, 235, 169). Noch eingehender schildert uns M. Tscheinen alle die Gehörseindrücke, die mit dem Vorbei-

¹⁷⁾ *Die deutschen Volkssagen*. A. a. O., S. 67 f.

ziehen einer Totenprozession verbunden sind. Er schreibt: «Wenn ein solcher Geisterzug vorbeigeht, so hört man bald ein dumpfes Murmeln, wie bei einem zahlreichen Bittgang, wo Rosenkranz gebetet wird. — Bald soll man den langsamen Totenmarsch oder deutlich den Marsch trommeln und pfeifen hören, bald wieder allerlei Musik, weinende und lachende Stimmen; bald wieder nur ein seltsames Getöse und Rauschen mit einem bald kalten, bald warmen Windhauche — als wenn ein starker Windstoss durch das Laub der Bäume sauste» (TR, 17, 11). Derselbe sagt auch einen Abschnitt weiter, man wisse von diesen Totenprozessionen «überall zu erzählen, was man gehört, aber sehr wenig, was man von ihr gesehen» habe (TR, 18, 11).

Die hier in einer Zusammenstellung angeführten akustischen Begleiterscheinungen finden wir in den einzelnen Gratzug-Sagen immer wieder erwähnt. So heisst es: «Auf einmal hörte er hoch oben von der Höhe herab eine überaus leichte Musik und prächtigen Gesang... dumpfes Murmeln und Stimmengewirr mischte sich dazwischen» (II, 236, 169). Nach einem Jahre kam dieselbe Totenprozession noch einmal, und der Lauscher vernahm wieder zuerst «Musik und Gesang aus der Ferne» (II, 237, 169). Einem andern schien es, «ein aussergewöhnliches Geräusch» töne den Weg herunter «gleich einer betenden Volksmenge» (II, 240, 169). Auf den Alpen «kam der Totenzug herangebraust mit grossem Getöse, Pfeifen und allerlei Symphonie und tobte vor ihren Ohren [nicht vor den Augen!] vorbei das Kalkband herunter» (II, 241, 169). Ein anderer hörte einst die Totentrommel »in einer schauerlichen Winternacht, als eben die Winde den frischgefallenen Schnee herumtrieben und er sich ganz allein im Dörflein wusste» (II, 244, 169). D. Imesch¹⁸⁾ nennt in seinen Sagen aus dem Simplongebiet als akustische Attribute des Gratzugs: Pfeifen, Trommeln, Trompeten, Klarinetten, Getrappel, Schellengeklingel und Getöse. In der Sage vom Gratzug, der durch den Kalkgraben zieht, berichtet auch er, dass dieser «mit Getöse von Pfeifen und allerlei Instrumenten... über sie und neben ihren Ohren vorbei» gebrast sei.

Ein zweiter, im allgemeinen weniger beachteter Umstand, der für die Deutung des Gratzuges als Totenheer in der Luft herangezogen werden kann, ist, dass die Totenprozession eine besondere Vorliebe für Höhen und «Gräben», d. h. Bergrinnen und Bachtobel, zu haben scheint. So heisst es, der Balabach

¹⁸⁾ S. 445 ff.

sei deshalb berüchtigt, weil dort der Totenzug «von der Höhe in die Tiefe führt» (TR, 76, 75). Dieses Hinabfahren des Gratzuges ergibt sich auch mehrfach aus den vorhin zitierten Sagen. Man hört Musik «hoch oben von der Höhe herab», man hört es den Weg «heruntertönen», oder es tobt «vor ihren Ohren vorbei das Kalkband herunter».

Wer nun die örtlichen Verhältnisse des Wallis kennt, weiss, dass durch diese Bergrinnen und Bachtobel nächtlich immer ein mässiger Luftzug zu Tale fährt, begleitet von einem eigenen, oft recht unheimlichen Geräusch. Wenn man nun glaubte, dass die Toten mit dem Wind in der Luft herumziehen müssen, so war durch diese natürliche Gegebenheit dem Entstehen einer Vorstellung vom Totenzug, der durch diese Bergrinne von der Höhe zu Tale fährt, schon Vorschub geleistet.

Dass diesen Bachtobeln und Waldschluchten auch ausser dem Zusammenhange mit dem Gratzug eine nicht unbedeutende Rolle in der Totensage zukommt, zeigen die Sagen, die wir in unserer Uebersicht angeführt haben.

Ein drittes, für den Gratzug charakteristisches Merkmal, die ungewöhnliche Schnelligkeit, mit der er seine Wege durchzieht, findet ebenfalls seine Erklärung, wenn wir als Grundlage die Vorstellung vom Totenheer annehmen, das in Wind und Sturm über die Erde fährt.

Schon die Ueberwindung einer so grossen Strecke, wie es die 99 Stafel des Tschingelweges sind, erfordert eine ungeheure Schnelligkeit (II, 235, 169). Es fehlt aber auch nicht an Angaben, welche die übermenschliche Geschwindigkeit des vorbeirasenden Gratzuges betonen. Ein Mann von Staldenried sah z. B. den Gratzug einen Weg in einer Minute zurücklegen, für den man nach menschlicher Berechnung sechs bis sieben Stunden gebraucht hätte (II, 238, 169). Ein im Gratzug mitziehender Toter, der ein paar Worte mit einem Lebenden gewechselt hatte, sagte zum Schlusse, er müsse sich beeilen, denn seine Gesellschaft sei inzwischen «schon tausend Meilen» vorausgeschritten (TR, 77, 75). Aehnlich sagte ein Toter zu seinem Helfer, der ihm seine Halsbinde gegeben hatte, um das zu lange, gürtellose Kleid aufzubinden, er müsse eilen, weil die übrigen bereits soweit voraus seien, dass er sie erst nach dem neunundneunzigsten Friedhof einholen könne (TR, 213, 104).

Alle diese Ausführungen weisen darauf hin, dass wir es beim Gratzug wirklich mit der Vorstellung vom Totenheer in

der Luft zu tun haben¹⁹⁾. Dass der Gratzug früher nicht bloss als der Zug der büssenden Armen Seelen gedeutet wurde, wie dies heute allgemein geschieht, ist mit grosser Wahrscheinlichkeit anzunehmen. In der Walliser Sage findet sich ein einziger Hinweis, der dies vermuten liesse. In der Sage von Joh. Jos. Volken, der seinem Tochtermann nach dem Tode dreimal erschien, heisst es, das dritte Mal habe er ihn in der Totenprozession gesehen, worüber er sehr verwundert gewesen sei, weil ihm sein Schwiegervater bei der zweiten Begegnung gesagt hatte, er sei nun erlöst. Auf seine Frage habe ihm dann der Tote geantwortet: «Ich bin erlöst, muss aber noch wandern, habe weder Freud noch Leid, doch ist mir die himmlische Freude noch nicht gegönnt, aber bald werde ich dieselbe auch geniessen» (II, 246, 169).

Diese Antwort des Toten scheint zwar unsere Vermutung zu verneinen, aber sie kann füglich als eine spätere Einfügung angesehen werden, als man es nämlich nicht mehr begriff, warum der erlöste Tote noch im Gratzug mitziehen musste.

Unsere Ausführungen zusammenfassend lässt sich sagen: Der Walliser Sage liegen, in bezug auf den Aufenthaltsort der Toten, zwei deutlich verschiedene Vorstellungen zu Grunde:

1. Der Tote geht — einzeln oder in Gemeinschaft — an dem Orte um, mit dem er in stärkster individueller Bindung steht.

2. Der Tote geht ein in ein gemeinsames «Totenreich», das aber nicht im Sinne eines allgemeinen Totenreiches irgendwo bestimmt lokalisiert ist.

Die Wallisersage kennt für einzelne Standesgruppen einen bestimmten Aufenthaltsort: für die Aelplerinnen im Chrisee, für Geistliche und Ratsherren im Illgraben. Ausserdem besteht die Vorstellung einer Totengemeinschaft in den Gletschern und im Totenzuge. Weniger ausgeprägt ist die Vorstellung eines kollektiven Aufenthaltes an einem Ort unter der Erde.

Im Zusammenhang mit unserer speziellen Fragestellung ist die Feststellung wichtig, dass die individuell auftretenden Toten wohl eine Bevorzugung des «einsamen Ortes» zeigen, aber

¹⁹⁾ Auf die Kontroverse, ob den Vorstellungen vom Wilden Heer im Sinne O. Hoeflers (*Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt 1934.) Kultcharakter zukommt, oder ob sie als Heer der Toten in der Luft angedeutet werden, gehe ich hier nicht ein. Ich verweise dafür auf den Aufsatz F. Rankes: *Das Wilde Heer und die Kultbünde der Germanen*. Eine Auseinandersetzung mit Otto Hoefler. In: *Niederdeutsche Zs. f. Volkskunde*. Jg. 18, 1940, S. 1 ff.

doch in engster Beziehung mit den Lebenden bleiben. Auch das «Totenreich der Wallisersage» steht in enger räumlicher Verbundenheit mit den Lebenden²⁰⁾. Gletscher und Illgraben, Chrisee und Hobitzenchessi sind wohl ebenfalls «einsame», aber durchaus gekannte und dem Menschen zugängliche, von Hirten und Jägern sogar oft betretene Orte, und die Volkswege des Gratzuges führen ebensogut durch Dorfgassen als durch Feld und Wald.

3. Wann erscheinen die Toten?

So wie es den sagengläubigen Menschen wichtig ist, die Orte zu kennen, an denen Tote erscheinen, sei es, um ihnen auszuweichen, sei es um ihnen zu begegnen, so ist es ihm wichtig zu wissen, w a n n eine Begegnung möglich ist.

In analoger Weise zum vorigen Kapitel untersuchen wir nun, zu welchen Zeiten — nach der Wallisersage — ein Zusammentreffen zwischen Lebenden und Toten stattfinden kann, und zwar beschäftigen wir uns zuerst mit der Frage, welche Eignung der einzelnen Jahreszeit für die Totenerscheinungen zukommt.

Wenn wir von Jahreszeiten sprechen, so tun wir es nicht im kalendarischen Sinne, sondern wie der Walliser Bergbauer und wie der Bauer überhaupt, der sich in seiner Zeiteinteilung ganz nach den Vorgängen in der Natur richtet. Für ihn gibt es keine starre Einteilung der Zeit. Je nach dem Jahre kann der Winter «früher» oder «später» eintreten, es gibt einen «frühen» und einen «späten» Winter, und ebenso ist es mit den übrigen Jahreszeiten. Der Winter beginnt mit dem Eintreten der Kälte im November, und seine Ablösung durch den Frühling erfolgt mit der Schneeschmelze im März/April. Die Zeit der Heu- und Kornernte, zugleich die Alpzeit des Viehes gilt als der Sommer, und mit der Alpfahrt beginnt der Herbst.

²⁰⁾ Wenn E. Tappolet, a. a. O., S. 104, die Vorstellung «eines fern entlegenen Seelenreiches», wie sie in der Antike lebendig war, herbeizieht, um zu beweisen, dass die Vorstellung vom Fegfeuer wohl christlichen Ursprungs sein könne, aber es nicht sein müsse, so ist es insofern nicht berechtigt, als die Walliser Sage nirgends ein Fegfeuer in der Form eines «fern entlegenen Seelenreiches» kennt.

Rein zahlenmässig sind nun Begegnungen im Herbst und Winter besonders häufig, im Frühling aber am seltensten belegt. Unter all den durchgesehenen Sagen sind mir zwei einzige bekannt, die den Frühling als die Zeit einer Totenerscheinung bezeichnen, und auch in diesen zwei Fällen ist die Zeitbestimmung nicht als eindeutiger Beleg anzusehen.

Die eine Sage berichtet, im Frühling, wenn die Bäche schwellen, sehe man den Hund Ryn über den Gletscher der Blümlisalp gehen, und aus den Schründen höre man zugleich eine menschliche Stimme klagen (8, 11). Der Hinweis auf die schwellenden Bäche scheint, sofern es nicht bloss eine schmückende Zutat des Sagensammlers ist, auf eine Vermischung des Totengeistes mit einem Naturdämon hinzuweisen. Da aber dieser ein «Frühlingsdämon» war, musste auch der Totengeist, der mit ihm identifiziert wurde, im Frühling umgehen. Die andere Sage wird in Unterbäch erzählt. Dort stiegen einige Männer im Frühling auf die Alpe hinauf, um Reinigungsarbeiten auszuführen. Oben sahen sie eine Sennerin aus einer Hütte treten und den Berg hinaufgehen. Auf der Eggen, einem andern Stafel, kehrte sie in eine Hütte ein, aber als die Männer dahin nachkamen, fanden sie niemand mehr (250, 12). Zu dieser Sage ist zu bemerken, dass die genannten Arbeiten in den Alpen aus leicht verständlichen Gründen vor dem Beginn des Graswuchses ausgeführt werden, und dass deshalb die Zeit dieser Erscheinung der Vor- oder Frühfrühling wäre.

Ebenso wie eine andere Jahreszeit, kann der Frühling als Zeit der Totenbegegnung in jenen Sagen in Betracht fallen, die nur eine unbestimmte oder keine Zeitangabe kennen, z. B. wenn es heisst, ein Toter zeige sich immer (67, 82), öfters (212, 120), gewöhnlich (221, 142). Trotzdem aber bleibt die Tatsache, dass dem Frühling als Zeit der Totenerscheinungen in der Walliser-sage keine hervortretende Bedeutung zukommt.

Dieser Feststellung entgegengesetzt sind die Ausführungen im Hdw. d. dt. A.¹⁾. Sie messen der Zeit des Frühjahrs diesbezüglich grössere Bedeutung zu und weisen darauf hin, dass sich Tod und Frühling in verschiedener Hinsicht recht nahe stehen, und dass schon die Griechen an ein Erwachen der Toten im Frühling glaubten. In diese Zeit fallen auch Totenfeiern, wie die Anthesterien in Athen und die Feralien in Rom. Auch die Germanen kannten neben dem Totenfest zur Mittwinterzeit eines im Frühjahr.

¹⁾ Bd. 3, Sp. 168 f. (G. Jungbaur)

Häufiger finden Begegnungen im Sommer statt. Im Sommer während der Heuernte hörte man den Geldzähler in der Kühmattkapelle (157, 24). Beim Wässern (im Sommer!) traf ein Lötscher eine tote Pariserdame (168, 46). Ein Rarner erblickte bei derselben Arbeit einen Geist am Rotigo Blatt (I, 191, 167). Zahlreich sind Begegnungen zur Sommerszeit in den Alpen, wo das Vieh gesömmert wird. Oft handelt es sich dabei um einen Geisterspuk, der die Herde aus dem Pferch hinaus-sprengt oder sie entführt (13, 14 ff), oder um wiederkehrende Sennen, die in der Alphütte die Lebenden in ihrer Ruhe stören (II, 205, 148).

Nicht selten erfolgt eine Geisterbegegnung kurz nach einem Stafelwechsel, etwa so, dass man mit der Herde in einen andern Stafel zieht, und beim Zügeln irgend ein Ding vergisst, so dass jemand in die verlassene Hütte zurückkehren muss, um es zu holen. Der Senne oder der Hirte, dem diese Aufgabe zufällt, kommt dann dort mit dem Geistertreiben in Berührung. So erging es dem Hirten vom Kaltenberg, den sein Senne in die verlassene Hütte geschickt hatte, um einen dort zurückgebliebenen Melkstuhl zu holen (18, 26). Ein anderer Hirte folgte einer zurückgelaufenen Kuh und entschloss sich, von der Nacht überrascht, in der alten Hütte zu bleiben. Gegen Mitternacht erwachte er und sah vier Sennen, die seine Kuh in die Hütte brachten, schlachteten, sotten und verzehrten. Nach der Mahlzeit sammelten sie die Knochen und Rippen und legten sie in die Kuhhaut. Am Morgen stand die Kuh heil vor der Hüttentüre (20, 29). Ein ähnliches Erlebnis wurde einem Hirten zuteil, der nach der Alfabfahrt noch eine Nacht allein in der Hütte blieb, um am folgenden Tage auf die Jagd zu gehen (169, 49).

In der Zeit nach der Alfabfahrt, im Spätsommer und Herbst, wenn die Alpen abgeweidet und die Hütten verlassen dastehen, Jäger das Gebiet durchstreifen und Holzfäller im Walde ihrer Arbeit nachgehen, scheint die eigentliche Geisterzeit gekommen zu sein. Man hat unwillkürlich den Eindruck, die Geister hätten sich nur für die Zeit der Sömmernng vor dem Leben, das so plötzlich und so lärmend in diese Einsamkeit eingebrochen ist, etwas zurückgezogen, um — sobald das Vieh abgetrieben, sobald Herdenglocken, Betruf Jodler und Jauchzer verklungen sind — wieder Besitz zu nehmen von diesem Reiche, das ihnen mehr gehört als den Lebenden. Dieser Wiedereinzug folgt dem Weggang der Menschen so auf dem Fusse, dass, wie wir soeben sahen, ein an die verlassene Stätte Zurückkehrender bereits in der ersten Nacht nachher den «heimgekehrten» Geistern begegnet.

So oft der Mensch nun im Herbst oder im Winter auf die Alpe steigt, muss er gewärtig sein, das dort hausende und herrschende Totenvolk zu treffen. Es gibt denn auch viele Sagen, die diese Jahreszeiten ausdrücklich nennen.

Im Herbst fanden drei Lötscherjäger in einer Alphütte drei büssende Aelplerinnen (171, 53). Als einige Jäger, die in der Meiggenalphütte nächtigten, am Morgen beim Verlassen der Hütte spotteten: «Jetzt, ihr alten Sennerinnen, bringt uns einmal die Sahne her!» flog die verschlossene Türe auf und die Sennerinnen warfen den Jägern Milcheimer und Butterkübel an den Kopf (270, 24). Zwei Terminer, die im Spätherbst auf die Alpe stiegen, sahen auf einem Bergrücken Sennen mit MilCHFass und Brente stehen. Sie trugen Kniehosen, dreispitzige Hüte und verschwanden, sobald sich die Jäger näherten (270, 25).

Die Vorstellung vom Herbst als dem Beginn der eigentlichen Geisterzeit des Jahres ist nicht der Wallisersage allein zu eigen. Die meisten Völker teilen diese Ansicht, und die Bedeutung der Herbsttotenfesten bestätigt dies²⁾.

Ist der Herbst der Beginn der «Geisterzeit», so dauert sie ununterbrochen den Winter hindurch weiter. Ein Bursche, der zur Winterszeit an einer Alphütte vorbeiging, hörte daselbst Musik und Tanz, und als er zum Schlüsselloch hineinsah, erblickte er Tänzer und Tänzerinnen über und über mit Eiszapfen behangen (200, 97). Mitten im Winter begegneten Holzarbeiter auf der Grubenalp einem altväterisch gekleideten Manne (26, 36). Während der Winterszeit sahen Lötschentaler in der Kühmatkapelle zwei Bauern in altväterischer Gewandung (157, 25). Ebenfalls zur Winterszeit sah eine Frau in derselben Kapelle einen knien, der vor kaum 14 Tagen gestorben war (158, 26). In den kalten Winternächten war es auch, als sich die Armen Seelen in die Stube der alten Schmidja drängten (II, 180, 132). (Weitere Sagen, die von Totenbegegnungen im Winter berichten, werden wir in anderm Zusammenhang zitieren.)

Ueberblicken wir unsere Ausführungen, so zeigt sich deutlich, analog der Bevorzugung des einsamen Ortes, die Bevorzugung der einsamen Jahreszeit, ohne dass wir ihr deshalb unbedingt eine grössere «magische» Eignung zuschreiben müssen, wie dies allgemein für die Mittwinterszeit oder die Zeit der «Zwölften» geschieht.

²⁾ Vgl. hiesu: Hdw. d. dt. A. Bd. 8, Sp. 1063 f. (P. Geiger)

Als die Zeit der «Zwölften» wird die Zeit um die Wintersonnenwende bezeichnet. Die Abgrenzung ihrer Dauer ist nicht überall und immer dieselbe. Die alte Kirche hatte eine weihnachtliche Festzeit angesetzt, die sich vom 25. Dezember bis zum 6. Januar erstreckte. Nach dem Volksglauben wird aber der Beginn oft schon mit dem 20. oder mit dem 13. Dezember gegeben. Anderwärts sind es die zwölf ersten Tage des Monats Januar, oder man zählt nur die Tage von Weihnachten bis Neujahr und bezeichnet diese Zeit dann als die «Neunten». In Skandinavien erstreckt sich die Julzeit vom Vorabend von Weihnachten bis Dreikönigen oder bis zum 13. Januar, und in Oberösterreich dauert sie sogar von Weihnachten bis Valentin (14. Februar). Diese Mittwinterszeit ist allerorten eine Spukzeit und eine Zeit der Totenerscheinungen³⁾.

Auffallenderweise spielen nun diese «heiligen Nächte» in der heutigen Wallisersage eine nur geringe Rolle. Eigentliche Totenbegegnungen, die nach den Angaben der Sage in diese Zeit fallen, kenne ich nur vier. Zwei Tage vor Weihnachten sah ein Jäger auf einer Alpe das Geistertreiben toter Sennen (II, 144, 119). In der heiligen Nacht offenbart sich ob Zenschwidern ein Schatz (II, 20, 17). In der gleichen Nacht während der Mitternachtsmesse kann sich im Gibli ein Bauer mit seinem dort vergrabenen Schatze offenbaren (198, 93). Am Vorabende der heiligen Dreikönige wurde der Felliser Josi zum Gastmahl um Mitternacht eingeladen (II, 153, 122).

Ausserdem sei darauf hingewiesen, dass die Vakanzzeit der Armen Seelen, die vom 2. November bis zum 14. Januar (von Allerseelen bis Hilari) dauert, sich auch über die Mittwinterszeit erstreckt (II, 287, 201). Ebenso sei erwähnt, dass man in der Silvesternacht zwischen dem ersten und dem zweiten Glockenschlag auf dem Friedhof jene Personen treffen kann, die im Laufe des folgenden Jahres sterben werden (II, 178, 131).

Viel grössere Bedeutung kommt in der Wallisersage den Quatembern zu. Unter den «quatuor tempora» versteht die Kirche «das viermal jährliche Fasten am Mittwoch, Freitag und Samstag nach dem 1. Sonntag in der Quadragesima, in der Pfingstwoche, nach Kreuzerhöhung und nach dem 3. Adventssonntag»⁴⁾. Es handelt sich um eine Feier, die sehr weit

³⁾ Ebda. Bd. 9, Sp. 979 ff. (P. Sartori.)

⁴⁾ Lex. f. Theologie u. Kirche. Bd. 8, Sp. 580. (L. Eisenhofer) Auch die folgenden Angaben über die Quatember stützen sich auf diesen Artikel.

zurückreicht und wahrscheinlich aus einem römischen Lokalkultus entstanden ist. Sie kann als eine christliche Feier zur Heiligung der vier Jahreszeiten angesehen werden. In der Sage kommt die Hauptbedeutung der Herbst- und Winter-Quatemberzeit zu.

Die Quatember- oder Tempertage, auch Fronfasten geheissen, werden in der Wallisersage immer wieder genannt, wenn man von einer besondern Geisterzeit spricht. Zu gewissen Zeiten, besonders an den Quatembern, hörte man an einem Orte, an dem früher ein Tanzhaus gestanden hatte, Musik (201, 98). Der Totentanz ob Eggen wurde in der Quatemberzeit vernommen (II, 162, 124). In der Temperwoche vernahm man das Spiel des Benzmann von Ergisch (II, 136, 112). An den Quatembern hörte man den Holzhacker im Turtmantal (223, 147). An den Tempertagen mussten die ungerechten Richter die Särge der unschuldig Hingerichteten vom Richtplatze in die Kirche tragen, wo sie mit den Totenschädeln und Gebeinen ein Kegelspiel begannen (II, 233, 168). In denselben Tagen hörte man die Klage des Johanneli Fi in den Kalten Wassern (II, 194, 140). An einem Quatember in der Frühe begegnete eine Magd den reitenden Güslern aus dem Vonöischi (II, 174, 129). An Seelentagen und Quatembern wurde auf einer Alpe der Geist eines Meineiders gesehen (TR, 237, 128). An den Quatembern stieg eine Frau aus dem Mattuchin bei Naters, jauchzte und stürzte sich wieder hinab (TR, 39, 35). Am Orte, an dem ein Mann durch eine Verbauung seinem Nachbarn grossen Schaden zugefügt hatte, sah man an Quatembertagen einen Holzhacker Holz und Steine in den Graben werfen (I, 216, 202). An einem Quatemberabend traf eine Frau von Visp ein Männlein, das ihr einen Korb voll rundlicher Lederstücke gab, die sich zu Hause in Gold verwandelten (II, 18, 15). An den Herbstquatembern fand in Zwischbergen die Heidentaufe bei der Bielbrücke statt⁵⁾. In Quatembernächten sah und hörte man zwischen Niedergesteln und Raron die Heerscharen Napoleons (244, 28). — In den Quatembernächten durchheilt auch der Gratzug oder die Totenprozession Berg und Tal (II, 235, 169). In Lötschen sah der Grossvater des Lorenz Ebener den Gratzug in einer Quatembernacht (II, 239, 169). In Embs sah man ihn in einer Tempernacht (II, 241, 169). In Grächen hörte man ihn besonders an den Tempertagen vorbeiziehen (II, 243, 169). In Bellwald begegnete ihr ein Mann in der Fastentemperwoche (II, 245, 169).

⁵⁾ Zulliger, S. 212.

Beliebte Zeiten für Geistertreffen sind auch **Sonn- und Feiertage** und ihre Vorabende.

An Allerheiligen begegnete ein Visper der Totenprozession (203, 102). Am Vorabend desselben Festes sah ein Birgischer im Gredetschtal zwei büssende Männer im Eise (II, 87, 72). An Sonn- und Feiertagen wütete der Steintrölergeist bei Goppenstein besonders stark (209, 116 a). In den heiligen Zeiten zeigte sich der Baderboz (270, 23). An den Vorabenden der «hochzeitlichen Festtage» kehrten die zechenden Burgherren auf die Burg von Raron zurück (I, 33, 24). Den Holzhacker im Turtmantal hörte man auch an den Vorabenden von grossen Feiertagen (223, 147). Am Vorabend der heiligen Drei Könige wurde der Felliser Josi zum Gastmahl um Mitternacht gerufen (II, 153, 122). Nach der Vigil von St. Bartholomä waren auf der Alpe Veglia die Schweine nicht mehr zu halten (I, 133, 106). Auf der Illalpe begannen die Kühe nach dem Feste Mariä Himmelfahrt hinzusiechen. Dasselbst erschienen am Nachtage dieses Festes drei Reiter, die das Vieh aus dem Pferche hinaustrieben und mit sich bis zum Beinhaus von Vissoie führten (II, 144, 120). An den Sonntagen während der Messe kam immer das Waschwefi auf Mund aus ihrem Kellerloch hervor, um am Dorfbrunnen zu waschen (II, 228, 165). An einem Sonabend begegnete auch ein Zermatter der Totenprozession (271, 29).

Die Vorstellung einer Bindung an bestimmte Zeiten ist manchmal nur mehr undeutlich vorhanden und es heisst dann bloss: «An gewissen Tagen» (II, 197, 143) oder «zu gewissen Zeiten» (201, 98).

Aus der grossen Zahl der hier angeführten Sagen geht hervor, dass in bezug auf die Eignung bestimmter Zeiten für Totenbegegnungen die christlichen Anschauungen heute fast ausnahmslos durchgedrungen sind. Damit ist allerdings nicht gesagt, dass alles, was heute christlich scheint, seinen Ursprung im Christentum genommen hat. Wir sind im Gegenteil der Ansicht, dass diese Vorstellungen vielfach weiter zurückreichen, aber das Christentum hat ihnen gegenüber seine Kraft und seinen Einfluss bewiesen, indem es imstande war, diese Elemente in seinem Sinne umzudeuten.

Beschäftigten uns bisher die «Geisterzeiten», wie sie sich im Wechsel der Jahreszeiten folgen, so wenden wir uns nun der kleinern Einheit zu: der **Tageszeit**.

Unter den Tageszeiten kommt nach allgemeiner Auffassung der **Nacht** die grösste Bedeutung für Geisterbegegnun-

gen zu. Psychologisch ist dies aus den besondern Erscheinungen der Natur, aus dem Eindruck der Finsternis oder der Mondhelle und aus der Wirkung der tiefen Stille und der damit oft seltsam kontrastierenden «Stimme der Nacht» gut verständlich⁹⁾.

Wenn auch die ganze Nacht als Spuk- und Geisterzeit angesehen wird, so sind es doch nicht alle Teile in gleichem Masse. Besonders betont sind drei Punkte: der Anfang, die Mitte und das Ende. Unter diesen dreien kommt der Mitternacht wieder eine grössere Bedeutung zu als den zwei übrigen. Die Mitternacht gilt ja allgemein als die eigentliche Geisterstunde. Sie erstreckt sich von 12 Uhr bis 1 Uhr oder auch von 11 bis 12 Uhr oder auf die Stunden um die Mitternacht.

So heisst es, eine Geistererscheinung habe stattgefunden: gegen Mitternacht (20, 28), um Mitternacht (75, 100), vor halb ein Uhr (219, 137), Schlag zwölf Uhr (I, 120, 93), zwischen elf und zwölf Uhr (II, 39, 31) oder ähnlich.

Zu Sonnenuntergang sah ein Mann den Geist am Rotigo Blatt (I, 191, 167). Nach Sonnenuntergang begegnete eine tote Mutter ihrem Sohne (TR, 218, 109). Zwischen Tag und Nacht ist es am Blattustutz unheimlich (TR, 91, 91). Bei anbrechender Nacht sahen Temperkinder im Schlosse Agarn die schutzhütende Kammermagd (II, 34, 28). In der Abenddämmerung erblickte eine Frau in der Kühmatkapelle einen vor dem Altare stehenden Toten (158, 26). Beim Zubettegehen machte sich ein Spuk im Gemeindehaus zu Finnen bemerkbar (26, 38). Abends spät stieg der Senn vom Kaltenberg in die Geisterhütte, um von den Toten das Geigen zu lernen (18, 26).

Am Morgen vor dem Betenläuten stand der schwarze Bock im Backhaus zu Wiler noch am Feuerherd (221, 142). Nach dem Betenläuten am Morgen begegnete ein Mann seinem toten Freunde (272, 31). Früh vor Tag sah der Bärtscho im Schallichi drei altväterisch gekleidete Männer beim Kartenspiel (I, 278, 253). Morgens in aller Frühe las ein toter Geistlicher in der Hohfluhkapelle eine hl. Messe (255, 28). Morgens sechs Uhr bemerkte ein Törbjer ein wandelndes Nachtlicht (TR, 31, 22). Bei Sonnenaufgang sahen Jäger von Terminen eine Gruppe geisternder Sennen (270, 25). Sobald die Sonne auf den obersten Stäfel schien, sprengte ein Geist das Vieh aus dem Pferch (27, 39). Am Morgen, als es schon heller Tag war, sah ein gewisser Ritz von Bellwald seinen toten Schwiegervater (II, 244, 169).

⁹⁾ Hdw. d. dt. A. Bd. 6, Sp. 772 ff. (G. Jungbauer)

Daneben kommt es aber auch vor, dass eine Begegnung am hellen Tage stattfindet. So hörten Leute, die der Heuernte oblagen, den Geldzähler in der Kühmatkapelle (157, 24). Am Tage sahen die Gemeindewerker von Unterbäch die Küherin aus der Hütte treten (205, 12). Einem Ziegenhirten erschien, als er die Herde (wohl um die Mittagszeit) gegen den See trieb, sein Grossvater in Begleitung von zwei andern Toten (6, 8). Einem andern Geisshirten begegnete während des Hütens eine altväterisch gekleidete Frau, die ihn zum Essen einlud (218, 134). Im Erbjü soll man einen Geist «mittsch über Tag» zu den Fenstern heraus schauen gesehen haben (I, 263, 237). Ein Seematter von Törbel wurde am hellen Mittag aus der Mitte zweier Kameraden weggerissen und von einem Geist durch die Lüfte davongetragen (II, 110, 88). Eine Emderin sah ihre verstorbene Schwester am hellen Tage in einer Scheune (TR, 68, 67).

Obwohl die Möglichkeit einer Begegnung am Tage durchaus besteht, und keine Zeit absolute Sicherheit⁷⁾ vor Totenbegegnungen gewährt, geht aus den angeführten Sagen deutlich hervor, dass der Nacht eine stark hervortretende Bedeutung als Geisterzeit zukommt. Es ergibt sich deshalb, analog der bereits früher festgestellten Bevorzugung des einsamen Ortes und der einsamen Jahreszeit, eine Bevorzugung der einsamen Tageszeit, der Nacht.

Der Satz, es gebe keine absolut sichere Zeit, erlaubt — wie bei den örtlichen Beziehungen — nicht die Interpretation, jeder Tote könne zu jeder Zeit einem Lebenden erscheinen. Im Einzelfall wirken fast immer starke zeitliche Bindungen, welche die Möglichkeit einer Begegnung und die Macht eines Toten begrenzen.

So wird, ganz allgemein gesehen, diese Möglichkeit begrenzt durch die Dauer der Nacht als Geisterzeit. Das Geisterreiben in der Hütte am Kaltenberg begann am Abend und endete am folgenden Morgen (18, 26). Der Geist eines zu früh verstorbenen Jünglings kam immer abends, wenn die Leute zu Bette gingen, in die Stube, und am Morgen, wenn sie aufstanden, ging er wieder weg (II, 116, 93). Die ganze Nacht hindurch blieb auch der Jauchzerbozen bei zwei Jägern (II, 86, 70).

⁷⁾ Wenn E. Goetz-Roetzel in ihrem Aufsatz *«Der Schuldbegriff in der deutschen Volks sage der Gegenwart»* schreibt: «Den gefährlichen Orten und Zeiten stehen nun sichere Orte und Zeiten gegenüber...» (In: *Niederdeutsche Zs. f. Volkskunde*. Jg. 7, 1929, S. 141), so geht aus unsern Ausführungen hervor, dass diese Sicherheit des Ortes und der Zeit keine absolute ist.

Nach dem Volksglauben beginnt die Geisterzeit der Nacht mit dem *Betenläuten* am Abend und endigt mit ihm am Morgen. Das *Betenläuten* hat seinen Ausgang genommen von den verschiedenen Glockenzeichen, mit denen in den Klöstern zum Gebete gerufen wurde. Die eigentliche Entstehung steht aber im Zusammenhang mit dem Aufkommen der Marienverehrung, derzufolge seit dem 13. Jahrhundert morgens und abends ein Glockenzeichen, das *Aveläuten*, eingeführt wurde. Ausser den genannten Bezeichnungen findet sich auch noch der Ausdruck *Angelusläuten*.

Von einem *Betenläuten* zum andern stand der schwarze Bock im Backhaus zu Wiler auf dem Feuerherd in der Küche (221, 142). — Meistens aber erwähnt die Sage nur das *Betenläuten* am Morgen, das die endliche Erlösung vom Spuke mit sich bringt. Diese Feststellung steht im Gegensatz zum Hdw. d. dt. A.⁹⁾, in dem es heisst, im Aberglauben spiele das *Morgenläuten* eine bei weitem geringere Rolle als das *Abendläuten*.

Um die Zeit des *Betenläutens* endete der Tanz der Toten am Schallberg (II, 94, 75). Beim ersten Ton der Betglocke verschwanden die nächtlichen Kegler in Ernen (II, 75, 62). Auf dem Wege von Leuk nach Ems hielt «einer» einen Mann solange an, bis es *Beten* läutete (71, 94).

Auch ein bestimmter *Glockenschlag* kann dieselbe Wirkung ausüben. Als es am Kirchturme halb eins schlug, war ein Geist, der einem Lebenden vorher gefolgt war, plötzlich nicht mehr da (219, 137). Die kegelnden Geister in der Kirche und das ganze Kegelspiel war im Hui verschwunden, als es ein Uhr schlug (II, 233, 168). Beim Zwei-Uhr-Schlag verscharfte der Teufel den Leichnam eines Geizhalses wieder im Grabe und der Spuk endete (75, 100). Das Gastmahl um Mitternacht dauerte bis Schlag drei Uhr (II, 156, 122).

Der Geisterspuk im Landratssaale in Sitten hörte immer beim ersten Hahnenschrei auf (I, 197, 172).

Die zeitliche Bindung eines Toten kommt oft auch dadurch zum Ausdruck, dass angegeben wird, eine Geistererscheinung zeige sich nur in bestimmten zeitlichen Abständen. Freilich gibt es eine grosse Zahl von Sagen, die nur unbestimmt auf die Häufigkeit oder Wiederholung eines Spukes hinweisen. Es heisst etwa, ein Geist zeige sich immer (67, 82), öfters oder oft (212, 120 — 70, 89), gewöhnlich (221, 142), hie und da (I, 134, 107), von Zeit zu Zeit (242, 16).

⁹⁾ Bd. 6, Sp. 582. (G. Junghauer)

Es wird aber auch bestimmter gesagt, ein Toter erscheine jede Nacht (13, 14), jeden Abend (II, 73, 60), jeden Morgen (266, 13), allnächtlich (II, 136, 111), allabendlich (II, 185, 135), jeden Samstag (I, 40, 30), jeden Feiertag (156, 22), jeden Sommer einmal (175, 61).

Die periodische Wiederkehr kann aber auch in noch größeren Abständen erfolgen. Die verwünschte Gräfin im Schwarzwald darf sich nur alle Jahrzehnte einmal offenbaren (147, 4). Die wunderschöne Jungfrau im Schlosse Gerunden hat nur alle zehn Jahre am Ostermorgen die Gnade, sich zu zeigen (II, 42, 33). Die schwarzen Ritter im Pfaffenhause müssen sogar tausend Jahre warten, um neuerdings einem Lebenden begegnen zu dürfen (78, 103).

Eine Begegnung kann auch zu einer bestimmten Zeit mehrmals unmittelbar aufeinanderfolgen. Im Bietschi erschien ein Geist mit einem Schaf auf den Schultern dreimal nacheinander einem Hirten (244, 25). Dreimal erschien ein Verstorbener seiner Liebsten (273, 32), dreimal begegneten die Gösler aus dem Vonötschi einer Magd in Leuk (II, 174, 129). Die schöne Frau im Antiliji-Gut hiess einen Jäger hundert Abende hintereinander in ihr Schloss zum Nachtmahl kommen (II, 160, 123).

Diese zeitlichen Bindungen stehen wieder parallel zu den bereits festgestellten örtlichen. Gleich wie der Tote an einen bestimmten Ort gebunden und dadurch in seiner Macht begrenzt ist, so geschieht es durch die Zeit. Der Tote hat «seine» Zeit, wie er «seinen» Ort hat. Wenn es aber im vorigen Kapitel möglich war, die Bindung an einen bestimmten Ort — wenigstens für den individuell auftretenden Toten — aus irgend einer Beziehung vom Leben her zu begründen, so ist dies für die zeitlichen Bindungen nicht mehr möglich. Die Bindung an eine bestimmte Zeit scheint, unabhängig vom früheren Leben des Toten, auf Grund einer dem Geisterreich eigenen Gesetzlichkeit zu erfolgen, oder im christlichen Sinne ausgedrückt: Gott hat nach freiem Ermessen der Armen Seele ihre Zeit zugewiesen, in der sie sich den Lebenden offenbaren kann.

In diesem Zusammenhang ist noch die Frage zu erörtern, welche Zeit es nach dem Tode braucht, bis ein Toter als Wiedergänger erscheint.

Häufig heisst es in den Sagen in einer allgemeinen und unbestimmten Wendung: Nach seinem Tode sah man (71, 92), hörte man (157, 24). Als er gestorben war, ging sein Geist um

(162, 34). Als sie gestorben waren, mussten sie als Boz umgehen (212, 121). Als der eine gestorben war, erschien er seinem Freunde (272, 31).

In allen diesen Sagen fehlt es zwar an einer genauen Formulierung, aber die Redeweise lässt doch erkennen, dass Tod und Wiederkommen in zeitlicher Nähe stehen. Es gibt aber auch manche Sagen, die es deutlich zum Ausdruck bringen, dass sich ein Toter unmittelbar nach dem Tode oder nur in geringem Abstände nachher einem Lebenden zeigen kann.

In den Sagen von der schönen Gletscherdame heisst es, der Leib der Umgehenden liege noch warm im Bette zu Paris (167, 42) oder auf der Bahre zu Mailand (167, 44), oder er sei noch nicht erkaltet (168, 45).

Ein toter Geiger spielte einem Wirte in dem Augenblick vor den Fenstern auf, in dem er gestorben war (I, 142, 119). Ein Zermatter begegnete auf dem Wege nach Sitten einer wohlbekannten Frau. Als er in Sitten nach ihr fragte, sagte man ihm, sie sei in der Stunde gestorben, in der er sie im Pfynwalde gesehen habe (II, 195, 141).

Eine halbe Stunde nach dem Tode erschien ein Kind seiner Mutter (210, 117). Ein anderes Kind kehrte in der Nacht nach seinem Tode zu seiner Mutter zurück (211, 118). Ein drittes Kind begegnete seinem Grossvater ebenfalls in der Nacht nach dem Tode (II, 215, 154). Am Tage nach dem Tode fand eine verabredete Begegnung statt (207, 112). Am Tage nach der Hinrichtung tat sich der eine von zwei Verurteilten dem Geistlichen, der ihnen beigestanden hatte, kund (187, 136). Einer, der am Abend zuvor abgestürzt war, begegnete am folgenden Morgen einem Bekannten (II, 183, 134).

Während man die Totenglocke für einen Ratsherrn läutete, erschien dieser, dem Vonöischi zureitend, einem Manne von Leuk (222, 143). Am Begräbnistag eines Mannes, der zu Lebzeiten mit Vorliebe sagte: «D's Wetter ist guot, d's Wetter ist guot», war sehr schlechtes Wetter. Zwei Totenwächter spotteten und sagten, ob der Tote wohl auch noch jetzt das Wetter gut finden würde. Da erhob sich der Tote von der Bahre und sagte: «Ja, d's Wetter ist guot» (I, 266, 240). Ein Leukermädchen, das im Beinhouse aufgebahrt war, weil man es wegen ungünstiger Wetterverhältnisse nicht begraben konnte, redete einen Burschen an, der zu ihr gekommen war, um einer Stube von Abendsitzern seinen Mut zu beweisen (II, 188, 137). Gleich nach dem Begräbnis zeigte sich eine geizige Frau als Schwein im Stalle (104, 133).

Alle die angeführten Beispiele berichten von Totenbegegnungen, die in der Zeit vom Todeseintritt bis zum Begräbnis, also unmittelbar nach dem Tode stattgefunden haben. Seltener wird angegeben, dass ein Toter erst einige oder längere Zeit nach dem Tode wiederzukommen beginnt.

Ein Kindlein soll seiner Mutter «es Zittlin derna» (einige Zeit nach dem Tode) erschienen sein (II, 289, 203). Einige Tage nachdem der Blitz drei Männer erschlagen hatte, sah man diese als Geister in Tiergestalt an demselben Ort (12, 13). In der Kühmatkapelle sah eine Frau einen Mann, der vor kaum 14 Tagen gestorben war (158, 26). Im Jahre, in dem sie gestorben war, erschien eine Mutter ihrem Sohne (179, 66). An der Stelle, an der ein Uneheliches von kindsmörderischen Eltern vergraben wurde, machte es sich ein Jahr später bemerkbar (214, 124). Im Sommer nach ihrem Tode kam die verschmähte Geliebte auf das Hüttendach des Burschen gestiegen (I, 143, 121). Lange, nachdem der Hirte gestorben war, wurde es in einer Alphütte unheimlich (13, 14). Einige Jahre nach dem Tode eines Gewalthabers dauerte es, bis sich im verschachteten Emserwald ein Spuk zu zeigen begann (66, 81).

Das Gesagte über den Zeitpunkt des Erscheinens nach dem Tode zusammenfassend, lässt sich sagen: Die Möglichkeit des Wiederkommens ist mit dem Tode gegeben. Umgehende Tote zeigen sich auch meist bald nach ihrem Abscheiden. Grössere Zwischenräume von Tod und Wiederkommen sind selten, wobei noch die Möglichkeit erwähnt sei, dass eine Begegnung aus bestimmten äussern Gründen erst in diesem entfernten Zeitpunkt erfolgt, sich aber bereits früher hätte ereignen können. So ist es z. B. sicher nicht abwegig, anzunehmen, die Tote, die sich erst im Sommer nach ihrem Tode dem Geliebten in der Alpe zeigt, sei seit der Stunde ihres Abscheidens hier umgegangen. Da aber der Senne erst im Sommer auf die Alpe kam, war eine Begegnung zu einem frühern Zeitpunkt nicht möglich. Auf ähnliche Weise war es dem ermordeten, unehelichen Kinde nicht möglich, sich seinen Eltern und Mördern vor dem Ablauf eines Jahres zu zeigen, weil es zufolge örtlicher Bindungen gerade an diesem Orte und nur an diesem Orte umgehen musste, seine Eltern aber diese Stätte vor Jahresfrist nicht betraten.

4. *Wem* erscheinen die Toten?

Nach den Ausführungen der vorigen Kapitel gehen die Toten zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten um. Es bestehen, wie wir sagten, Bindungen örtlicher und zeitlicher Natur, die der Tote nicht zu brechen vermag. Es stellt sich nun die Frage, ob solche Bindungen auch in bezug auf die Person oder die Personen, denen ein Toter begegnet, bestehen, d. h. ob jeder, der sich zur bestimmten Zeit am bestimmten Ort befindet, auch mit dem dort umgehenden Toten in Beziehung treten kann, oder ob das Zusammentreffen nur mit einer bestimmten Person möglich ist.

Häufig berichtet uns die Sage über diesen Punkt nichts Genaueres. Es heisst nur in blassen und allgemeinen Wendungen: *m a n* sieht (8, 11), *m a n* will gesehen haben (67, 83), *m a n* hört (75, 100), *e s* geistert (243, 19), *e s* wütet (209, 116a), *e s* ist unheimlich (66, 81). Diese unbestimmten Ausdrücke legen die Annahme nahe, dass der Spuk nicht bloss von einer «bevorzugten» Person gesehen werden kann, sondern von jeder beliebigen. Wenn *e s* an einem Orte spukt und *m a n* dieses hört und sieht, so scheint damit ausgedrückt zu sein, es sei keine andere Bedingung nötig, um mit dem Toten zusammenzutreffen, als dass man sich zur richtigen Zeit am richtigen Orte aufhalte.

Immer noch in grosser Unbestimmtheit, jedoch die Einzahl des Begegnenden betonend, heisst es in andern Sagen, *e i n e r* sei mit einem Geiste zusammengetroffen (198, 93), ein Bursche (200, 97), ein Mann (221, 142), eine Frau (69, 88), ein Kind (73, 97), ein Lötscher (168, 46), Zermatter (271, 29) . . . u. ä. Aber wenn die Sage hier auch nur von einem einmaligen Zusammentreffen berichtet, so geht daraus doch nicht hervor, ob die Begegnung rein zufällig erfolgt ist, oder ob der Tote aus bestimmten Gründen, d. h. zufolge irgend einer persönlichen Bindung oder Beziehung gerade *d i e s e m* Lebenden begegnet ist.

Dieselbe Unbestimmtheit bleibt auch bestehen, wenn die Sage, was nicht selten vorkommt, den *B e r u f* dessen angibt, der mit einem Jenseitigen zusammengetroffen ist. In den Walisersagen werden hauptsächlich erwähnt: Sennen (18, 26), Kuhhirten (13, 16), Ziegenhirten (5, 7), Schafhirten (13, 15), Jäger (33, 51), Holzarbeiter (23, 36), Handwerker (26, 38), Bauern beim Wässern (71, 93), bei der Heuernte (157, 25) oder bei

einer andern Arbeit. Die Häufigkeit, mit der diese Berufe genannt sind, darf uns aber nicht verleiten, diesen ohne weiteres eine besondere «magische» Eignung zuzuschreiben. Sie ist leicht dadurch zu erklären, dass wir es hier ausschliesslich mit jenen Beschäftigungsarten zu tun haben, denen der Grössteil der Bevölkerung obliegt. Zu erwähnen wäre allenfalls noch, dass gerade diese Berufe den Menschen häufig zur einsamen Zeit an den einsamen Ort bringen, der, wie wir früher festgestellt haben, von den Toten bevorzugt wird ¹⁾).

Auf eine engere persönliche Bindung zu schliessen, ist also von hier aus nicht möglich. Vielmehr scheinen auch diese Sagen die Ansicht zu stützen, dass eine Begegnung in bezug auf die Person rein zufällig sei und nur deshalb erfolge, weil sich der Betreffende zu der Zeit an dem Orte befunden habe.

Diese Vorstellung kommt eindeutig in der Sage vom Grafenschloss auf dem Grundbiel (I, 120, 93) zum Ausdruck. Dort ging nämlich die Ahnfrau des Grafengeschlechtes um, und «wer um die Mitternachtsstunde sich diesem Hause näherte, oder wer den Mut hatte, in dasselbe einzutreten, der hörte sie in den Räumen herumwandeln». Also kann jeder der umgehenden Ahnfrau begegnen, der um die Mitternachtsstunde, d. h. zur richtigen Zeit, sich beim Schlosse, d. h. am richtigen Ort, aufhält.

Jedoch kommt dieser Vorstellung keineswegs allgemeine Geltung in der Sage zu. Im Gegenteil, es lassen sich in einer wohl ebenso grossen Zahl von Sagen deutlich Beziehungen aufweisen, die zwischen dem Wiedergänger und dem ihm Begegnenden bestehen.

Wenn das geisternde Sennenvolk den Sennen in einer Alphütte erscheint (II, 205, 148) oder ein Jäger sich einem andern Jäger offenbart (173, 56), so ist es freilich schwer zu sagen, ob hier ausser den Beziehungen örtlicher und zeitlicher Art noch andere, etwa solche einer gewissen Berufsverbundenheit mitwirken. Es mag aber vielleicht doch nicht ohne Grund sein, dass gerade der Senne dem Sennen, der Jäger dem Jäger, der Hirte dem Hirten (15, 21) begegnet. Es scheint, als stehe der Tote mit einem Lebenden, der seines Handwerkes oder

¹⁾ Daher ist es auch nicht zutreffend, wenn H. Boesebeck in der *Niederdeutschen Zs. f. Volkskunde*, Jg. 6, 1928, S. 164 f. schreibt: «Neben den Geistlichen verfügen vor allem auch Hirten, namentlich Schäfer und Schlotfeger über aussergewöhnliche magische Kräfte. Besonders begabt sind ferner alle Leute, die spät abends unterwegs sind. Vor allem einsame späte Wanderer und Nachtwächter.»

seines Berufes ist, in irgend einer nähern und engeren Beziehung, als dies zu andern der Fall ist, ähnlich wie es auch im Leben eine Gemeinschaft des Berufes gibt, die z. B. sehr deutlich hervorgetreten ist im Zunftwesen des Mittelalters, und — wenn wir wollen — in den Gewerkschaften der Neuzeit. Dass dabei andere Faktoren als die «Berufsverbundenheit» wesentlich mitgewirkt haben, ist unbestreitbar, aber sie lieferte die Basis des Zusammenschlusses.

Eine berufliche Verbundenheit zwischen Toten und Lebenden anzunehmen sind wir geneigt, wenn wir die Sage vom Ergischer Schafhirten lesen. Es heisst darin, ein Toter sei diesem erschienen und habe gesagt: «Lueg, Christi, ... ich will dir etwas sagen. Vor vielen Jahren habe ich hier auch die Schafe gehütet, und mein bester Freund war ein böser Hund. In der Herde waren zwei Ziegen, die oft zu mir in die Hütte kamen. Einst jagte der Hund sie hinaus und über einen Felsen, so dass sie zu Tode fielen. Die eine gehörte nach Ergisch, die andere nach Turtmann. Gehe hin und sage, sie möchten mir die Schuld erlassen, damit ich Ruhe finde. Wenn du es versprichst, will ich für dich beten!» (15, 21).

Wenn man dies liest und besonders auf den Ton achtet, mit dem der Tote darauf hinweist, dass auch er hier vor Jahren Hirte gewesen sei, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als habe er sich gerade deshalb dem «Christi» genähert, weil er diesem als einem berufsverbundenen Menschen irgendwie näher zu stehen glaubte als einem andern, und weil er hoffte, von ihm, gerade um seines Berufes willen, am ehesten Mitleid und Hilfe zu finden.

Auch dem Ziegenhirten am Märjelsee, der die Gewohnheit hatte, unerlaubterweise die ihm anvertrauten Ziegen zu saugen, erschien ein Toter und warnte ihn vor dem unredlichen Tun, indem er sprach: «Ich bin dein Grossvater, bin auch Ziegenhirt gewesen, habe auch an verbotenen Eutern gesaugt wie du und muss nun hier im See dafür büssen!» (6, 8). Zu berücksichtigen aber ist für diese Sage, dass es der Grossvater des Knaben ist, der hier als Warner auftritt.

Aus den angeführten Sagen lässt sich also nicht eindeutig feststellen, ob wirklich eine Art von Berufsverbundenheit über den Tod hinaus bestehen bleibt. Wir können es aber mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuten, um so mehr, weil es sich zeigen wird, dass Beziehungen ähnlicher Art unleugbar als über den Tod hinaus bestehen bleibend gedacht werden.

Solche Beziehungen sind die verwandtschaftlichen. Unter Verwandtschaft versteht man in erster Linie eine na-

türliche, in der Blutsverbundenheit begründete, zwischenmenschliche Beziehung. Daneben gibt es auch noch eine künstliche, durch das Recht herbeigeführte Verwandtschaft, z.B. durch Heirat oder durch Adoption. Eine geistige Verwandtschaft entsteht aus der Patenschaft. Ausserdem spricht man von Wahlbruderschaft, Wahlverwandtschaft, Namensverwandtschaft... Eine sehr wichtige Rolle in wirtschaftlicher, militärischer und rechtlicher Hinsicht spielte die Verwandtschaft bei den Indogermanen. Auch bei den Germanen waren Sippe und Hausgemeinschaft massgebend an der Gestaltung der sozialen und rechtlichen Verhältnisse beteiligt.

In diesem Kreise der Verwandten lebt nun nach allgemeiner Vorstellung «nicht nur der Lebende... sondern auch der Verstorbene»²⁾. Die enge Beziehung einer Haus- oder Sippengemeinschaft bleibt über den Tod hinaus bestehen. Es wäre auch kaum denkbar, dass die Toten, die eine so enge Bindung an den heimatlichen Ort zeigen, dass selbst der in Russland gefallene Wallisersoldat dahin zurückkehrt (II, 225, 163), nicht auch zu den Personen in einer innigen Beziehung bleiben, zu denen sie in der Bindung des Blutes stehen.

Prüfen wir unsere Quellen in dieser Hinsicht, so zeigt sich, dass Begegnungen zwischen lebenden und toten Familiengliedern recht häufig vorkommen.

Ein Ehemann, der vor noch nicht gar langer Zeit gestorben war, kam eines Nachts in das Haus seiner Frau zurück und bat sie, immer Wasser in der Küche stehen zu haben, damit er seinen Durst löschen könne (202, 100). Das tote, geizige Weib belästigte ihren Mann als Poltergeist im Hause (II, 116, 94). Dem Rotenjohannes rief seine Frau aus dem Gratzug, er solle den Weg räumen, damit die Toten weiterziehen könnten (II, 242, 169).

Eine Mutter erschien ihrem Sohne warnend aus dem Chri-see (179, 66). In Gasenried folgte der Schatten einer Mutter einem Sohne ein ganzes Jahr lang nach (TR, 218, 109). Ein Kind, das acht Tage lang spurlos verschwunden war, sagte nachher, es sei sein toter Vater gekommen und habe es mitgenommen (25, 35). Der tote Vater warnte seinen ungehorsamen Buben, der sich zum Rahmschlecken in den Keller geschlichen hatte (II, 214, 153). Ein Bursche, der um einer Wette willen einen Schädel aus dem Beinhaus holte, hatte zufällig den seines toten Vaters ergriffen. Dieser fing an zu reden und

²⁾ Hdw. d. dt. A. Bd. 8, Sp. 1659. (M. Beth)

sagte, er würde den Frevler zu Staub und Asche zerrieben haben, wenn er nicht sein Sohn wäre (II, 70, 57 — I, 206, 185).

Der tote Grossvater nahte sich warnend einem ziegenhütenden Enkel, der verbotenerweise den Ziegen die Milch saugte (6, 8). Der Geist im Bietschi gab sich dem ihm begegnenden Hirten als sein Grossvater zu erkennen (II, 185, 135). Ein Kind sah seinen Grossvater in der Totenprozession vor dem Hause vorbeiziehen (I, 270, 245). Einem Mädchen, das die verschüttete Milch zum Teufel gewünscht hatte, erschien sein Urgrossvater und sagte, ihm wäre ein Teil der ausgeleerten Milch zugute gekommen, wenn es sie den Armen Seelen und nicht dem Teufel hätte zukommen lassen (219, 138).

Einer Mutter erschien ihr verstorbenes Kind eine halbe Stunde nach dem Tode und sagte, es habe diese halbe Stunde für seinen Vater leiden müssen (210, 117). Auch einer andern Mutter erschien ihr Kind nach dem Tode (211, 119). In der Nacht nach dem Tode rief ein Kind nach seinem Grossvater, dem es auf dem Todbede nicht hatte verzeihen wollen (II, 215, 154).

In Embd begegnete eine Verstorbene ihrer Schwester (TR, 68, 67), in Visperterminen ein toter Bruder dem lebenden (TR, 68, 67) und ebenso in Ernen (II, 216, 155).

Ein Bursche, der einen Totenschädel aus einem Beinhaus geholt hatte, um ihn in die Stube der Abendsitzer zu tragen, wurde von diesem plötzlich angeredet, und er wurde nur deshalb vor einer schrecklichen Vergeltungsstrafe geschont, weil er den Schädel seines Onkels in den Händen hielt (223, 146). Auf Eggen bei Ernen traf einer seine verstorbene Tante im Hause an. Diese händigte ihm einen Stock ein und verpflichtete ihn, diesen vor dem Morgenbetenläuten vor die Türe ihres noch lebenden Bruders zu stellen (II, 222, 159).

In Bellwald erschien ein Verstorbener viermal seinem Tochtermann (II, 244, 169). Im Erbjü ging ein Toter seinen Schwager an, um ihm ein Unrecht zu gestehen, das er zu Lebzeiten nicht wieder gutgemacht hatte (I, 263, 237).

Seinem Gevattermann erschien ein Geiger nach dem Tode, um ihm, wie versprochen, ein Ständchen aufzuspielen (I, 141, 119). Ein Patenkind erschien seinem Paten, nachdem es von diesem, auf den Rat eines Geistlichen, in einer verzweifelten Angelegenheit um Hilfe angegangen worden war (I, 229, 215).

Zu einem Zermatter, der einer Totenprozession begegnete, sprach der letzte des Zuges: «Wenn ich nicht dein nächster

Verwandter wäre, würde ich dich jetzt zu Staub und Asche rühren» (271, 29). Nach dem Volksglauben befreit der Tod eines Kindes allemal eine Arme Seele, wenn möglich eine verwandte, aus den Qualen des Fegfeuers (TR, 176, 68).

Die Bedeutung der verwandtschaftlichen Beziehungen erhellt auch aus den Worten jenes Toten, der einen Mörjer Viehhändler bat, einen zu Lebzeiten angerichteten Schaden wieder gutzumachen, und dabei sagte, eigentlich sollten seine Erben dieses tun, aber es nütze nichts, sie aufmerksam zu machen, sie würden es gleich nicht glauben und ausführen und dadurch nur ihr Gewissen belasten (II, 196, 142). Dieselbe Vorstellung kommt auch zum Ausdruck, wenn die Aelpler auf der Alpe Ertien, wo es nach dem Tode eines Hirten zu spuken anfang, dies, sowie die mutmassliche Ursache des Umgehens sofort der Familie des Verstorbenen mitteilten (17, 24).

Diese zwei letztangeführten Sagen bestätigen nochmals deutlich, dass der Tote nach der Auffassung des Volksglaubens nicht aus dem Kreise der Verwandtschaftsbeziehungen austritt, sondern weiterhin ein Glied der Familie oder Sippe bleibt, nur dass er aus dem sichtbaren Verbande geschieden ist. Weil dem aber so ist, kommt — analog zu den Verhältnissen der Haus- und Sippengemeinschaft der Lebenden — der Verwandtschaft in erster Linie die Obsorge für den Toten zu, und umgekehrt wendet sich der Tote zuerst wieder an die Verwandtschaft, sei es als Fordernder, sei es als Gebender.

Dem Begriff der Verwandtschaft nahestehend ist der der Freundschaft. Im Mittelalter wurde ja der Ausdruck Freundschaft noch allgemein im Sinne von Verwandtschaft angewendet, und beim Volke, gerade im Wallis, ist dieser Sinn noch lebendig geblieben. Aber auch wenn wir den Begriff der Freundschaft im modernen Sinne nehmen, so handelt es sich um eine Art zwischenmenschlicher Beziehungen, die unter Umständen sogar enger sein können als die einer Blutsverwandtschaft. Aus diesem Grunde ist es zum vornherein zu erwarten, dass sich auch die freundschaftlichen Beziehungen im Verhältnis der Lebenden und Toten auswirken. In der Tat ist dies in zahlreichen Sagen belegt.

Besonders stark sind die Bindungen über den Tod hinaus, wo es sich um das Verhältnis von zwei Geliebten handelt. Wie verabredet, kehrte ein Mädchen nach dem Tode zu seinem Liebsten zurück (207, 112 — 273, 32). Unter dem tanzenden Totenvolk erkannte ein Bursche seine Geliebte. Sobald er sie erblickt hatte, sah er zu seinem Schrecken, dass

sie die Tanzgesellschaft verliess und ihm folgte. Er floh vor Angst in seine Stube zurück, aber die Tote folgte ihm nach und stieg sogar zu ihm ins Bett (II, 162, 124). Das von einem Sennen verschmähte Mädchen zeigte sich nach ihrem Tode manchmal auf dem Dach der Hütte, in der dieser tätig war (I, 142, 121). Einen Eindruck davon, wie stark und wie weitgehend die Bindung durch ein Liebesverhältnis sein kann, vermittelt die Sage von der Braut im Beinhaus zu Leuk (II, 188, 137).

Auch unter Freunden finden recht häufig Begegnungen statt. So erschien ein Toter seinem Freunde, mit dem er zu Lebzeiten eine Begegnung abgemacht hatte (273, 33). Ein anderer zeigte sich einem furchtsamen Freunde so oft, bis dieser einmal vor Schrecken den Toten anredete (272, 31). In Emdb war es ein toter Freund, der einen Lebenden mahnte, das Holz vor dem herankommenden Gratzug aus dem Wege zu räumen (II, 241, 169). Ebenfalls einem Freunde offenbarte sich ein verunglückter Jäger (173, 56).

Ausser dem Verwandtschafts- und Freundschaftsverhältnis scheint sich in den Beziehungen zwischen Lebenden und Toten auch jene Verbundenheit auszuwirken, die durch das Zusammenleben in einer Gemeinschaft gegeben ist. Wir treffen nämlich eine recht beträchtliche Zahl von Sagen, die von der Begegnung eines Lebenden mit einem Toten berichten, den er gut gekannt habe, ohne aber mit ihm in freundschaftlicher oder verwandtschaftlicher Beziehung gestanden zu haben.

Ein Eischler begegnete eines Morgens einem Bekannten, von dem sich nachher herausstellte, dass er zur Zeit der Begegnung in seinem Bette gestorben war (II, 192, 138). Ein ähnlicher Fall ereignete sich in St. Niklaus (II, 183, 134) und im Pfynwalde (II, 195, 141). Ein Erner sass eine ganze Nacht hindurch mit zwei bekannten Personen zusammen und ward erst am Morgen inne, dass die Betreffenden schon längere Zeit unter den Toten weilten (II, 212, 152).

Haben wir am Anfang dieses Kapitels festgestellt, dass es Tote gibt, die einer beliebigen Person begegnen können, wenn sich diese zur richtigen Zeit am richtigen Orte befindet, so haben unsere Ausführungen seither gezeigt, dass dieses durchaus nicht immer genügt. Neben diesen örtlichen und zeitlichen Bindungen gibt es nämlich auch solche sozialer Art, indem der Tote mit Familie und Verwandtschaft, mit Freunden und Dorfgenossen in einer, analog dem Leben gedachten, engern

Beziehung bleibt. So bildet sich ein Kreis von Menschen, dem der Tote auf Grund verschiedener, vom Leben her noch wirkender Beziehungen angehört. Dieser Kreis fällt, wenn wir uns die Verhältnisse eines vom Haupttal abgelegenen und vom Verkehr wenig berührten Walliser-Bergdorfes, wie es deren vor nicht zu langer Zeit noch manche gab, vor Augen halten, weitgehend mit dem Begriff der Dorfgemeinschaft zusammen.

Auch heute noch, obwohl die Beziehungen von Gemeinde zu Gemeinde viel reger geworden sind, besitzen diese Dorfgemeinschaften noch eine starke, innere Verbundenheit. Abgesehen davon, dass die Grosszahl ihrer Zugehörigen untereinander in mehr oder weniger enger blutsverwandter Bindung stehen, ist die Geschlossenheit dieser Gemeinschaften durch die Gemeinsamkeit des Bodens, dem sie alle in gleicher Weise verhaftet sind, durch die Gemeinsamkeit der Arbeits- und Lebensweise und durch die Gemeinsamkeit des Glaubens und Wissens gegeben. So steht (oder stand!) jede Dorfgemeinschaft in ihrer Geschlossenheit für sich, beinahe ohne nennenswerte Beziehungen über das Dorf hinaus, was sich auch von Ort zu Ort in der Verschiedenheit des Brauchtums und der Sitte und in den deutlich fühlbaren Unterschieden der Sprache bekundet.

Nach allem bisher Gesagten über die Beziehungen eines Toten zum Diesseits, erscheint es uns als ganz natürlich, dass der Tote, der dieser engen Gemeinschaft zu Lebzeiten angehört hat, mit ihr auch über den Tod hinaus in engster Beziehung bleibt. Und wenn er auch innerhalb dieser Gemeinschaft dem Kreise seiner Sippe naturgemäss am nächsten steht, so ist ihm doch der letzte des Dorfes noch so nahestehend, dass er seine Verbundenheit fühlt. Der Mensch aber, der ausserhalb dieser Dorfgemeinschaft steht, ist ein Fremder, ein Fernstehender, der ihn nichts angeht. Von hier aus ist es erklärlich, dass das Auftreten eines Orts- oder Landesfremden in der Sage durchaus eine Ausnahme darstellt, und umgekehrt finden wir von hier aus das richtige Verständnis für jene Sagen, die z. B. davon berichten, dass ein in Russland gefallener Wallisersoldat nach seinem Tode in seine Heimat zurückkehrt (II, 225, 163) oder dass sich der in Leuk ermordete Kaufmann nirgends als in seiner Heimatstadt Mailand an seinem Mörder rächen kann (I, 271, 247).

Daher werden wir in den meisten Fällen kaum fehlgehen, wenn wir Beziehungen und Bindungen dieser Art auch dort annehmen, wo dieses in der Sage nicht ausdrücklich genannt

ist. Auf alle Fälle kann ein blosses Fehlen dieser Angaben nicht als Gegenbeweis angesehen werden. So werden wir ohne Zögern annehmen, dass es sich bei einem Sennenspuk auf der Alpe (18, 26), beim tanzenden Totenvolk (238, 8) oder bei den Güsslern im Rathaus in Leuk (II, 173, 128) um Verstorbene handelt, die ehemals als Lebende derselben Gemeinschaft angehörten, der jetzt die angehören, die ihnen begehnen.

Selbst bei den oft endlosen Zügen der Totenprozession wird es sich nicht um Tote aus «aller Welt» handeln, sondern um die Vielzahl der Generationen einer Gemeinschaft. Darauf deutet es auch hin, wenn eine Sage erzählt, einer, der dem Totenvolk begegnete, habe aus den Zügen noch Lebender seine Ahnen zu erkennen geglaubt (II, 95, 75). Ausserdem erkennt einer, der Gelegenheit hat, den vorbeiziehenden Grat-zug deutlich zu schauen, fast immer verstorbene Bekannte (II, 243, 169), und wenn einer aus dem Totenvolke zu einem Lebenden spricht, so ist es gewöhnlich einer, der zu diesem in irgend einer engern Beziehung steht, z. B. seine Frau (II, 242, 169), sein Schwiegervater (II, 246, 169), sein Grossvater (I, 270, 245), ein Verwandter (272, 29), ein Freund (II, 241, 169).

Eine Gemeinschaft der Lebenden und der Toten kennt auch die Lehre der katholischen Kirche, aber sie ist von den Vorstellungen, die in der Sage zum Ausdruck kommen, wesentlich verschieden. Die katholische Kirche lehrt eine Gemeinschaft der Heiligen, d. h. eine «im Besitze der Erlösungsgnade, des Glaubens und der Liebe wurzelnde und von da aus in ihrer Intensität und Fruchtbarkeit bestimmte, übernatürliche Lebensgemeinschaft aller Glieder des mystischen Leibes Christi, im Pilgerstand, im Stand der jenseitigen Läuterung und im übernatürlichen Vollendungsstande»³⁾.

Während also diese Gemeinschaft eine übernatürliche, auf der Verbundenheit im mystischen Leibe Christi beruhende ist, besteht die der Sage auf Grund sozialer Bindungen, die ununterbrochen über den Tod hinaus weiterwirken. Auch der universelle Charakter geht den Vorstellungen der Sage ab, denn sie kennt nicht eine gleichmässige Berücksichtigung der Bereiche von Himmel, Hölle und Fegfeuer, wie das in der Lehre der Kirche zum Ausdruck kommt, und ausserdem beschränkt sie sich auf eine ganz bestimmte Gemeinschaft, z. B. die eines Dorfes oder Tales, und mit ihren Grenzen endet auch der Bereich der gemeinschaftlichen Verbundenheit zwischen Lebenden und Toten.

³⁾ Lex. f. Theologie u. Kirche. Bd. 4, Sp. 364. (J. Ranft)

In einer einzigen Sagengruppe begegnet uns eine *Landesfremde*, nämlich in den Sagen von der schönen Gletscherdame. Diese ist entweder eine edle Mailänderin (II, 165, 125) oder eine schöne Pariserin (167, 45), die an einem Orte des Wallis, meistens auf einem Gletscher, von einem Einheimischen gesehen wird. Allen diesen Sagen gemeinsam ist auch das Motiv, dass der Leichnam der Büssenden noch warm in Mailand oder in Paris auf der Bahre liege.

Die Ausnahmestellung dieser Sagengruppe (sie steht im Widerspruch zu unsern bisherigen Ausführungen) scheinen auch manche Sagenerzähler gefühlt zu haben, denn in einer Sage begegnen wir dem Versuch, diesen Widerspruch zu den allgemein geltenden Anschauungen zu überbrücken. Während es in allen andern Sagen heisst, die Dame büsse, weil sie während ihres Lebens gegen die Armen hart gewesen sei (168, 46), weil ihre Eltern sie verhätschelt hätten (167, 42), oder bloss, sie müsse hier büssen (167, 43), motiviert ein anderer Erzähler den Aufenthalt der schönen Pariserin auf dem Gletscher des Lötschentals mit einer Verfehlung auf einer Gletscherpartie (168, 45).

Ein ähnlicher Ueberbrückungsversuch, wie er hier für die örtlichen Bindungen besteht, lässt sich für die Beziehungen zu einer bestimmten Gemeinschaft nicht feststellen. Wir könnten höchstens als negatives Moment anführen, dass die zu Lebzeiten übermässig stark im Mittelpunkt der Gemeinschaft Stehende und Verhätschelte zur besondern Strafe ausgestossen wurde und daher jetzt im fremden Lande umgehen muss.

Die eigenartige Stellung dieser Sagengruppe innerhalb der übrigen Wallisersagen, und der eigene, auffallend abweichende Erzählton, dem das Gespenstisch-Unheimliche der übrigen Totensagen durchaus fehlt, lassen vermuten, dass es sich hier nicht um ursprüngliches Sagengut unserer Erzählgemeinschaft handelt. Es wäre denkbar, dass dieses Motiv von einem fremden Erzählkreis übernommen worden wäre, oder was noch wahrscheinlicher ist, dass es sich um ursprüngliches Märchengut handelt, das eine Umstilisierung ins Sagenhafte erfahren hat.

Innerhalb einer Dorfgemeinschaft gibt es überall Menschen, denen eine besondere *Eignung* für den Verkehr mit den Toten zukommt, Menschen, die «mehr sehen und hören» als die übrigen. Zu den Menschen mit solchen höhern magischen Qualitäten gehören in erster Linie die *Temperkinder*,

d. h. Kinder oder Erwachsene, die an einem der Quatember-tage geboren sind.

P. J. Ruppen schreibt in den Walliser-Sagen: «Es gibt manche Personen, meist weiblichen Geschlechts, auch Temper-(Quatember-)Kinder genannt, welche eine eigene Gabe haben, solche Prozessionen (von Toten) zu schauen» (TR, 271, 166). Ein Törbjer, der viel mit Geistern in Berührung gekommen war, sagte: «Ich bin ein alter Mann . . . ich habe manches gesehen, was nur Temperkinder sehen können» (TR, 31, 22). Ein echtes Temperkind und bekannt als Geisterseher war der Felliser Josi (II, 152, 122). Viele Leute, besonders Temperkinder, sahen das Schlossfräulein von Mageran (II, 197, 143). Zwei junge Leute, von denen eines ein Temperkind war, hörten und sahen die Kammermagd im Schlosse Agarn (II, 34, 28). Auf den Bleiken erblickte ein Temperkind die schöne Schatzhüterin (II, 10, 8). Nur ein in der Temperwoche geborener, reiner Jüngling vermochte das schatzhütende Fräulein am Brigerberg bis zu einem bestimmten Ziele zu tragen und sie dadurch zu erlösen (I, 264, 239). Temperkinder sahen auch die Armen Seelen im Eismeere des Schalbettgletschers (TR, 78, 76). Die Heidentaufe in Zwischbergen konnte nur ein in der Fronleichnamnacht Geborener schauen ⁴⁾.

Eine besondere Gabe, Geister zu schauen, besitzen auch Kinder. Eine Frau, die als Licht herumgeisterte, konnte nur von einem Kinde gesehen werden (TR, 44, 40). Auf der Lusergnalp war es ein zwölfjähriger Knabe, der allein die Poltergeister sehen konnte (TR, 230, 122). In einem Geisterhause in Leuk hatte ein Kind besonders viel zu leiden (73, 97). Ein Kind sah auch den Geist im Asperlinhause (I, 34, 26). Einem rahmschleckenden Buben erschien sein Vater (II, 214, 153). Ein anderes Kind weilte während acht Tagen bei den Toten (25, 35). In Bürchen erzählte man, ein Kind habe immer wieder seinen verstorbenen Grossvater hinter dem Ofen gesehen, während ihn sonst niemand erblicken konnte. Recht häufig kommen Kinder mit schatzhütenden Toten in Berührung. Ausser den im vorigen Abschnitt angeführten Beispielen seien noch erwähnt: In Eischoll trat eine Frau aus einem Felsen heraus und bot einem ziegenhütenden Buben alle ihre Schätze an, wenn er ihr dagegen seine Hirtenpfeife geben wolle (II, 33, 27). Der schatzhütende Bock bei der Eginenbrücke meckerte einem Kinde sanft entgegen, vertrat ihm den Weg, leckte ihm die Hand und suchte es zurückzudrängen an den Ort, an dem

⁴⁾ Zulliger, S. 212.

das Geld war, während das gleiche Tier den Vater des Kindes mit Feueraugen und drohender Haltung vom Schatze fernhielt (II, 1, 1).

Ausserdem sei erwähnt, dass die Grosszahl der Schaf- und Ziegenhirten, die recht häufig mit Toten zusammentreffen, noch Kinder sind.

Wenn aus den angeführten Beispielen hervorgeht, dass bestimmten Personen eine grössere Eignung für den Verkehr mit den Jenseitigen zukommt, so ist diese «Geisterfähigkeit» aber nur passiver Art, d. h. für sie besteht in vermehrtem Masse die Möglichkeit des Zusammentreffens mit den Jenseitigen. Daneben kennt die Sage aber auch «geistermächtige» Menschen. Zu diesen zählen vorzüglich die Geistlichen.

Der Pfarrer von Münster ging allnächtlich hinaus auf den Friedhof und hielt lange Zwiesprache mit den Toten. Er schritt von Grab zu Grab, blieb bei jedem stehen, und aus jedem stieg ein Schatten, so blass und bleich wie Birkenrinde im Mondlicht. Nachdem sie dem Pfarrer Rede gestanden hatten, fuhren sie wieder ins Grab hinab (II, 182, 133). Als der Schaf-treiber-Geist, den die Fuhrleute nachgeäfft hatten, plötzlich vor ihnen stand, sagte der Pfarrer, der zufällig bei ihnen war, es sei besser, er sei heute mit dabei, sonst würden sie nicht mehr weiter können (211, 118).

Wegen dieses magischen Vermögens werden die Geistlichen auch dann immer herangezogen, wenn man sich irgendwo von einem Spuk befreien will. Der Geistliche hat dann die Aufgabe, den Geist zu beschwören und zu bannen. Von Beschwörung und Bann werden wir a. a. O. eingehend sprechen. Hier sei nur darauf hingewiesen, dass es häufig nicht der Orts-pfarrer ist, der zum Banne angerufen wird, sondern ein fremder, im Rufe der Geistermächtigkeit stehender Geistlicher (214, 124), ein Pater Kapuziner (II, 116, 94) oder Jesuit (104, 133).

Es sind also durchaus Personen, die ausserhalb der Dorfgemeinschaft und ausserhalb der sippischen Verbundenheit von Lebenden und Toten stehen. Kapuziner und Jesuiten sind, von der Dorfgemeinschaft aus gesehen, «Fremde», und auch der Ortsgeistliche selbst, der manchmal ebenfalls herbeigezogen wird, ist in gewissem Sinne ein «Fremder», nicht bloss deshalb, weil er häufig aus einem andern Dorfe stammt, sondern darum, weil es ihm in seiner andern Geisteshaltung selten möglich ist, den Zugang zu dieser Gemeinschaft zu finden. Die Stellung, die ein Geistlicher in einem Dorfe einnimmt, ist in den meisten Fällen eine vollkommen andere als die Stel-

lung der übrigen Gemeinschaftsglieder untereinander. Der Geistliche steht durch seine Weihen und durch sein Wissen über ihnen, und da in dieser Gemeinschaft auch die Toten eingeschlossen sind, auch über diesen.

Ausser den Geistlichen glaubt man auch von den « fahrenden Schülern », dass sie geistermächtig seien. Häufig treten sie als Schlangenbanner auf, aber auch über die Toten besitzen sie Gewalt. So gelang es einem Fahrenden, den Geist des Jakob Tscherrig in eine Flasche zu bannen (27, 39).

Fassen wir zusammen, so kommen wir zu folgendem Ergebnis: Tote und Lebende stehen nicht nur in örtlicher und zeitlicher, sondern auch in enger persönlicher Bindung. Die Bande der Verwandtschaft und Freundschaft und die Beziehungen einer Dorfgemeinschaft bleiben über den Tod hinaus bestehen. Innerhalb dieser Gemeinschaft aber gibt es einzelne Personen, die besondere Eignung besitzen, um mit den Toten in Berührung zu kommen. Diese Eignung aber ist fast nur passiver Art. Eignung im aktiven Sinn, d. h. Gewalt des Beschwörens und Bannens, kommt vorzüglich Personen zu, die ausserhalb der Gemeinschaft stehen, und die sich ihre Macht durch eine Weihe oder durch Aneignung eines magischen Wissens erworben haben.

5. Rückblick auf den I. Teil.

Im ersten Teil der vorliegenden Arbeit, die an Hand der Wallisersage aufweisen will, welche Beziehungen zwischen den Lebenden und Toten bestehen, haben wir festzustellen versucht, an welchen Orten, zu welchen Zeiten und welchen Personen ein Toter erscheinen kann. Vorausgesetzt wurde dabei, weil es für Sage und Sagenerzähler eine Selbstverständlichkeit ist, dass die Toten überhaupt zurückkommen können.

Aus dem durchprüften Sagenmaterial ergab sich, dass kein Ort, keine Zeit und keine Person für eine Begegnung absolut ausgeschlossen ist, dass aber starke engere Bindungen bestehen, sowohl in bezug auf Ort, wie Zeit, wie Person, d. h. ein bestimmter Toter erscheint nur zur bestimmten Zeit, am bestimmten Ort und — mit Einschränkung — der bestimmten Person, oder nur innerhalb der bestimmten Gemeinschaft.

Damit haben wir die Möglichkeiten des Wo, Wann und Wem einer Totenbegegnung aufgezeigt, und wir können uns jetzt in dem folgenden Teil ausschliesslich mit der Begegnung als dem Ausdruck der Wechselbeziehungen zwischen Lebenden und Toten befassen.

B. Zweiter Teil

1. Zustandekommen einer Begegnung.

Die Begegnung zwischen einem Lebenden und einem Toten kann, nach den Ergebnissen des ersten Teils, an sich zu jeder Zeit und an jedem Orte stattfinden. Es stellt sich nun die Frage, ob eine solche Begegnung bloss zufällig erfolgt, oder ob der eine der beiden Teile sie herbeizuführen sucht, inwieweit der Lebende und inwieweit der Tote an ihrem Zustandekommen beteiligt ist.

Vom Lebenden aus gesehen, erfolgt die Grosszahl der Begegnungen zufällig.

Ein Geissbub suchte in der Gegend des Illgrabens eine verlaufene Ziege und stand plötzlich vor einer grossen Türe, die er vorher nie bemerkt hatte. Er trat ein und fand sich in einer geräumigen Küche, in der viele Mägde herumhantierten. Als er die zweite Türe öffnete, gelangte er in ein noch geräumigeres Gelass, in dem prächtige Betten an den Wänden standen und an einem Tische vornehme Herren eifrig schrieben. Er äusserte den Wunsch, in solch schönen Betten möchte er auch gerne schlafen. Er ward sich erste inne, dass es hier nicht mit rechten Dingen zugehe, als er den Hirtenstock auf den Rat eines Herrn unter die Betdecke steckte und feurig wieder hervorzog, worauf er Hals über Kopf das Gemach verliess (5, 7). Ein Senne, der beim Stafelwechsel einen Melkstuhl vergessen hatte, schickte(er) seinen Hirten nachts an den verlassen Ort zurück, damit er ihn hole. Dieser traf dort eine lustige Gesellschaft, die er für Touristen hielt, und er zögerte nicht, auf ihre Einladung hin wacker mitzuhalten (18, 26). Ähnlich erging es einem andern Aelpler, der auf der Suche nach einer verlaufenen Kuh mit dem Totenvolk zusammentraf (20, 29). Auf der Suche nach verlorenen Schafen erblickte ein Birgischer zwei in einer Eiskruste eingeklemmte Männer. In Wirklichkeit waren es büssende Arme Seelen (II, 88, 72).

Aus den bereits früher angegebenen Gründen ist es leicht erklärlich, warum ausser den Sennen und Hirten auch Jäger sehr häufig unabsichtlich mit Toten zusammentreffen. Im Baltschiedertale (167, 43), auf dem Langgletscher (167, 42) begegneten Jäger auf ihren Streifzügen der schönen Gletscherdame. Zufällig hörte ein Jäger auf dem Langgletscher zwei Arme Seelen, von denen die eine wunderbar schön sang, die andere aber bitterlich weinte (175, 60). Drei Jäger, die ins Turtmannthal zur Jagd gingen, schliefen bei der Vollenbrücke vor Müdigkeit ein, wurden aber bald durch Lärm und Gepolter geweckt. Wie sie aufschauten, erblickten sie einen umgehenden Hirten (172, 54). Drei andere Jäger wollten in einer Alphütte nächtigen und fanden, als sie eintraten, drei büssende Aelplerinnen in den Betten (176, 53). Ein Jäger, der sich verirrt hatte, fand endlich in einem einsamen Waldhause Unterkunft. Am Morgen wollte er der Wirtin Nachtlager und Essen bezahlen, aber die Frau nahm nichts an. Da ging er hinweg, aber ohne zu danken. Kaum war er draussen, da hörte er jammern und klagen, und eine Stimme sagte: «Schon hundert Jahre bewirte ich die Leute, aber ein Vergeltsgott habe ich noch nie erhalten.» Erst jetzt erkannte der Jäger, dass er eine Arme Seele hätte erlösen können, aber das Häuschen war verschwunden, so dass er nicht mehr zurückkehren konnte, und auch in späterer Zeit fand er es nie mehr (II, 226, 164).

Ungesucht ist das Zusammentreffen mit umgehenden Toten auch dann, wenn ein Bauer nachts zum Wässern auf die Wiesen geht (71, 93), oder wenn er sich sonst irgendwo an einer Arbeit befindet und während dieser mit ihnen zusammentrifft. So sahen Arbeiter, die in Jeizinen beim Kalkbrennen waren, eine Frau in alter Tracht auf den Ofen zukommen und sich in die Glut stürzen (217, 133). Ebenso sahen Holzarbeiter im Pfaffenholz einen altväterisch gekleideten Mann (26, 36). Leute, die der Heuernte oblagen, hörten den Geldzähler in der Kühmattkapelle (157, 24). Hirten (15, 21) und Bauern, die im Winter das Vieh besorgten (157, 25), trafen während dieser Arbeit mit Toten zusammen.

Zu unfreiwilligen Begegnungen führt recht häufig ein später Heimweg. Ein Emser traf auf seinem Heimwege vier Unbekannte mit einer Totenbahre und wurde einige Zeit nachher von einem Geiste angehalten, der ihn bis zum Betenläuten nicht losliess (71, 94). Ein von Vex heimkehrender Arbeiter begegnete dem Bischof Supersaxo und seinen Begleitern (I, 40, 30). Einem, der nachts von Visp nach Albenried ging,

schloss sich auf dem Wege einer an, den er für einen Bürchner hielt, der aber ein umgehender Toter war (II, 105, 85).

Ein Bursche, der seine Liebste besuchen wollte, traf auf dem Wege mit dem Gratzug zusammen (271, 29). Ein anderer Bursche, der zu einem verborgenen Tanz gehen wollte, fand am verabredeten Orte eine Gesellschaft von Toten (201, 98). Ein Säufer, der sich in trunkenem Zustande in einer Kapelle schlafen legte, wurde von einem Manne der dort einkehrenden Totenprozession ergriffen und aus der Kapelle hinausgeworfen (203, 102). Eine Leukermagd begab sich in das erleuchtete Rathaus, um dort Licht für ihre Lampe zu holen, und traf daselbst mit einer Versammlung toter Ratsherren und Schreiber zusammen (II, 171, 128).

In all den genannten Fällen und in vielen andern Sagen erfolgt die Begegnung mit einem umgehenden Toten ohne Zutun des Lebenden. Dieser hat die Begegnung nicht gesucht, er ist nur seiner Beschäftigung nachgegangen, ist spät heimgekommen und ist so, von ihm aus gesehen, vollkommen unsichtlich und zufällig mit einem Jenseitigen zusammengetroffen. Es haben sich bloss die magischen Beziehungen des Ortes, der Zeit oder auch — ohne dass er darum wusste — der Person realisiert.

Der Lebende kann eine Begegnung auch durch ein bestimmtes Tun herbeiführen, ohne dass er sich dessen bewusst ist. So wie er durch sein Dasein in einer bestimmten Stunde am bestimmten Orte in ein magisches Kraftfeld geraten kann, so tritt er hier in die Beziehung zur Totenwelt, indem er unbewusst bestimmte magische Gesetze verletzt.

Eine solche Verletzung kann durch Jauchzen und Pfeifen bei Nacht erfolgen. Einer, der spät von Mörel nach Greich ging, wollte einem Kameraden, den er auf der andern Talseite wusste, zujauchzen. Wie er aber gejauchzt hatte, stand ein grosser, schwarzer Bock vor ihm (II, 4, 5). Zwei Jäger erwarteten einen dritten. Als sie ein Jauchzen vernahmen, glaubten sie, dieser komme endlich, und jauchzten zurück. Sofort jauchzte es zum zweitenmal, diesmal viel näher, und in wenigen Augenblicken sahen sie die Totenprozession herankommen (202, 101). Zwei andere Jäger erwarteten ebenfalls einen Kameraden, dessen Jauchzen sie zu vernehmen glaubten. Kaum aber hatte der eine der Jäger zum drittenmal zurückgejauchzt, stand schon ein Toter vor ihnen (II, 85, 70). Ein Senne, der sich verirrt hatte, erhielt auf sein Rufen Antwort, «die nicht das Echo war». Er folgte dieser Stimme, bis

er sich plötzlich an einem Orte befand, an dem er nicht mehr weiter konnte und bis zum Betenläuten verharren musste (215, 128). Ein Eistener, der auf die Hannigalp zu seiner Liebsten gehen wollte, hörte ein Pfeifen, das er, glaubend, es seien Holzarbeiter, erwiderte. Sogleich erhielt er Antwort, aber diesmal viel näher, und als er zum drittenmal gepfiffen hatte, stand ein Geist in Menschengestalt, aber ohne Kopf vor ihm (TR, 88, 87). Ein anderer nächtlicher Wanderer hörte einen Kuckuck schreien und öffnete in der Nacht. Die Folge war, dass er plötzlich von einem Geiste angefallen wurde¹⁾.

Auch blosses Reden von den Toten, ohne die Absicht, mit ihnen in Berührung zu kommen, kann ihr Erscheinen zur Folge haben. Als man im Rathause von Finnen verschiedenes von Dorfgeistern erzählte, die in der Gestalt einer Kuh und eines Pferdes umgehen sollten, hörte man plötzlich das Brüllen einer Kuh und den Hufschlag eines Pferdes; zugleich erloschen alle Lichter (II, 89, 73). Zwei Walliser, die Napoleons Feldzug nach Russland mitgemacht hatten, gingen einmal zusammen ins Bietschtal. An einem Orte, von dem es hieß, dass dort die Armen Seelen büssten, fragten sie sich, ob auch ihr Kamerad, der in Russland gefallen war, hier sei. In diesem Augenblick sahen sie ihn in seiner roten Uniform im Strudel des Baches herumtreiben (II, 225, 163).

Mutwillig, aber immer noch ohne die Absicht, mit den Toten zusammenzutreffen, ist es, wenn sich ein Lebender verkleidet und als Geist jemanden erschrecken will. Solches Tun rächt sich fast immer dadurch, dass ein wirklicher Toter herbeikommt und den Mutwilligen straft. Ein Nachtbube wollte einmal eine fromme Frau, die im Beinhaus für die Armen Seelen betete, schrecken und warf ihr deshalb eine Kuhhaut zu. Die Toten aber warfen sie dem Burschen zurück an den Kopf. Er erkrankte und war in ein paar Tagen eine Leiche (I, 273, 248). Ein mutwilliger Geselle, der an der Leiche eines Blödsinnigen Wache stand, legte diesen unter die Bank und schlüpfte selbst unter das Leichentuch, um seine Kameraden zu erschrecken. Da stand der Tote auf, ergriff die Scheinleiche und trug sie durch die Lüfte hinweg (I, 128, 101).

Gleich wie die Lebenden mit Toten zusammentreffen können, ohne die Begegnung zu suchen, so scheint es Tote zu geben, die nur zufällig mit einem Lebenden in Berührung kommen. Sie sind dem Lebenden sichtbar, weil dieser zu der

¹⁾ Stebler, *Heidenleben*. S. 12 ff.

Stunde an dem Orte sich aufhält, scheinen aber keine Notiz von ihm zu nehmen, weichen ihm manchmal sogar aus.

Ein Geist, der in der Gestalt einer altväterisch gekleideten Frau umging, wich immer aus, sobald man mit ihr reden wollte (212, 120). Die Küherin auf der Alp in Unterbäch verschwand, sobald die Gemeindewerker dort hinauf kamen (250, 12). In Birgisch zeigte sich ein Geist, der immer die gleichen Gänge machte. Als sich ihm einige beherzte Männer näherten, folgte er ihnen nicht und setzte seinen Gang ruhig weiter (II, 87, 71). Ein Verstorbener, der einem Bekannten begegnete, antwortete rasch auf die Frage, wohin er gehe, und ging dann weiter (II, 183, 134). Der Geldzähler in der Kapelle von Kühmatt gab den drei Lötschern auf ihr Befragen keine Antwort (158, 26). Auch der betende Geist in der Kapelle von Hohen Flüen gab dem Geistlichen, der ihn anredete, keine Antwort (II, 231, 137). Ebenso blieb ein Geist schweigend, der einen Leuker ein Stück Weges begleitete; er erwiderte nicht einmal den Guten-Tag-Gruss (219, 137).

Auch aus zahlreichen andern Sagen geht es nicht hervor, dass ein Toter irgendwie die Begegnung eines Lebenden sucht. Das ist zum Beispiel der Fall, wenn es heisst, um den Meretschisee sei immer ein schwarzer Hund herumgelaufen (17, 25), einen Hirten habe man nach seinem Tode oft als Fuchs umgehen sehen (17, 24), oder wenn die Sage nur berichtet, in einem Walde hätten drei Lichter herumgegeistert (66, 81). In scheinbarer Gleichgültigkeit stehen auch die zwei toten Spinnerinnen den zwei dort einkehrenden Jägern gegenüber. Sie sind keineswegs bestrebt, ihnen zu zeigen, dass sie Tote sind, und bitten die Jäger auch nicht um Hilfe zur Erlösung (37, 56).

Eine ähnlich indifferente Haltung gegen die Lebenden zeigen die Toten in recht vielen Sagen. Man könnte deshalb zur Auffassung gelangen, dass die Toten die Begegnung ebensowenig suchen, als es die Lebenden gewöhnlich tun. Wenn es aber heisst, der Fuchs, der sich so oft auf der Alpe zeigte, habe geoffenbart, was ihm fehle, und wenn die Spinnerinnen in der Aletschhütte am Morgen den Jägern für ihre Mithilfe beim Abspinnen danken und sagen, dass sie durch ihre Hilfe endlich mit dem Spinnen fertiggeworden und deshalb erlöst seien, so liegt doch die Vermutung nahe, dass die genannten Toten trotz ihrer scheinbaren Indifferenz den Lebenden nicht gleichgültig gegenübergestanden haben, dass sie vielmehr durch ihr Umgehen, durch ihr Sichtbar- und Hörbarmachen versuchten, die Aufmerksamkeit des Lebenden in einer bestimmten Absicht auf sich zu lenken.

Dies wird noch wahrscheinlicher, wo man in den Sagen von dem bittenden Blicke spricht, mit dem der Wiedergänger den Lebenden anschaut (II, 88, 72), von dem unsäglichen (= erbarmenweckenden) Leide, das aus seinen Augen scheint (II, 84, 69), oder wenn das Tun des Toten von Seufzen, Klagen und Jammern begleitet ist. Aus den Gletscherspalten der Blümlisalp hörte man es kläglich rufen (8, 11). Den toten Geizhals hörte man im Grabe jammern und stöhnen (75, 100). Eine Frau hörte ihren verstorbenen Mann in der Küche stöhnen und jammern (202, 100). Das Gulubabi hörte man immer seufzen (II, 101, 82). Im «Hochgebirg» ob Naters vernahm man manchmal Wehrufe (TR, 48, 44). Einen Geist hörte man oft klagen: «O welchen Durst habe ich» (253, 23).

Unzweifelhaft aber kommt es zum Ausdruck, dass der Tote des Lebenden bedürftig ist und etwas von ihm wünscht, wenn er ihm mit bittender Gebärde entgegentritt. Die Schatzhüterin im Mengishause soll mehrere Male die Hand ausgestreckt und gefleht haben, als eine Dienstmagd sie sah (II, 17, 15). Auch die Schatzhüterin auf den Bleiken winkte einem armen Mädchen, dass es herbeikomme (II, 10, 8), ebenso die Gräfin zu den Tischen (II, 8, 7). Der Geist im Esperlinhause näherte sich einem Kinde mit dringender Gebärde (I, 35, 26). Der nächtliche Schreiber folgte der Frau, die ihn gesehen hatte, aus dem Hause hinaus nach und winkte ihr, sie solle ihm warten (I, 277, 251).

Auffallend ist, dass die Toten, obgleich sie durch Seufzen und Klagen, durch Blicke und Gebärden den Lebenden auf sich aufmerksam zu machen scheinen, dennoch ihm gegenüber in Schweigen verharren. Der Tote sieht den Lebenden bloss mit unsäglich traurigem und bittendem Blicke an, oder er winkt ihn herbei, und wenn er klagt oder jammert, so tut er es für sich hin. Nicht direkt an den Lebenden gerichtet sind auch Ausrufe mannigfacher Art, mit denen sich Tote bemerkbar machen. So rief der Geist eines Schafdiebes immer «tschutschu» (211, 118) oder «hui-hui» (I, 213, 197). Im Altstafel rief ein geisternder Hirt immer nur: «Har sä Blüosti» (252, 20). Ein anderer Geist wurde Hohleckbozen genannt, weil man immer «Hoh leck, leck! sä, sä!» rufen hörte (II, 126, 102). Als die alte Schmidja eines Abends den Armen Seelen nicht zur gewohnten Stunde Einlass gewährte, hörte sie es deutlich sagen: «Schoch, d'alt Schmidja spinnt noch!» (II, 181, 132). Die Geister der meineidigen Unterbächner hörte man immer der Grenze entlang gehen und rufen: «Hie geihts, hie geihts!» (257, 34). Einen Grenzsteinversetzer sah man mit der March (Grenzstein) auf

den Schultern umgehen und hörte ihn zugleich rufen: «Wo soll ich sie hintun?» (220, 141). Auch diese Frage des Grenzsteinversetzers richtet sich nicht an einen bestimmten Lebenden, sondern sie ist bloss in die Nacht hinausgerufen, freilich — wie es scheint — mit der Hoffnung, irgendwoher eine Antwort zu erhalten.

Der Umstand, dass die Toten in Schweigen verharren und ihre Klagen und Ausrufe nicht direkt an den Lebenden richten (obwohl sie durch ihr Gebaren deutlich den Wunsch bekunden, mit ihm in Verbindung zu treten), lässt vermuten, dass sie hier einer für das Geisterreich geltenden Gesetzmäßigkeit folgen, nach der es ihnen nicht gestattet ist, den Lebenden anzureden. Diese Vermutung wird durch Sagen bestätigt, die ausdrücklich vom Bestehen eines *Anredeverbotes* sprechen.

Der Scheltbozen bei Kippel antwortete dem Manne, der ihn fortjagen wollte: «Jetzt hast du mich angeredet und jetzt darf ich auch sprechen» (214, 125). Der Landeshauptmann, der im Bischofshaus in Sitten umging, sagte, er habe sich solange «schaubar» machen müssen, bis er angeredet würde (I, 198, 172).

Die Notwendigkeit einer Anrede geht auch, ohne dass es ausdrücklich gesagt wird, aus verschiedenen andern Sagen hervor. In Bellwald erschien ein Geist viermal seinem Tochtermann, aber er offenbarte sich ihm erst, als der Lebende beim vierten Male aus Angst ausrief: «Um Gotteswillen, was fehlt Euch?» (II, 245, 169). Ebenso erschien ein Toter mehrmals seinem Freunde, konnte aber erst mit ihm sprechen, nachdem ihn dieser vor Schrecken endlich angeredet hatte (272, 31). Eine Mutter folgte ihrem Sohne sogar ein ganzes Jahr lang als Schatten nach und offenbarte sich erst nach dieser langen Zeit, als sie endlich angesprochen wurde (TR, 218, 109). Ein Liebespaar hatte ausgemacht, wer von ihnen eher sterbe, solle sich dem andern offenbaren. Der Bursche starb, und seit dieser Zeit war es dem Mädchen immer, als zupfe sie etwas am Kleide. Sie erzählte alles einem Geistlichen, und dieser gab ihr den Rat, den Geist, der auf sie warte, an der verabredeten Stelle zu treffen und anzureden (208, 113). Den Rat, einen Toten anzusprechen, gab ein anderer Geistlicher einem Hirten, dem der gleiche Geist dreimal hintereinander erschienen war (244, 25).

Die zwei in eine Eiskruste eingeklemmten Armen Seelen im Gredetschtal verschwanden, als der Lebende es nicht wagte,

sie anzureden (II, 88, 72). Ebenso verschwand der Geist am Rotigo Blatt, ohne sich geoffenbart zu haben, weil der Lebende nicht den Mut aufbrachte, ihn anzusprechen (I, 191, 167).

Ueberall in den angeführten Sagen wartet der Tote also auf die Anrede des Lebenden. Wird er angeredet, so ist es ihm möglich, sich zu offenbaren, tut es der Lebende nicht, so verharrt er in seinem Schweigen und verschwindet, was nicht ausschliesst, dass er den Versuch, angeredet zu werden, wiederholt. Es besteht also, wie wir früher vermuteten, eine für das Geisterreich geltende Gesetzlichkeit, die dem Toten die Anrede des Lebenden verbietet. Im christlichen Sinne gedeutet, heisst das: Gott hat es den Armen Seelen nicht gestattet, sich den Lebenden zu offenbaren, sofern sie nicht von diesen angeredet werden.

Es stellt sich nun die Frage, wie die Entstehung dieses Verbotes oder dieses Gesetzes zu begründen ist. Fragt man heute das Volk, so gibt es eine einfache Antwort: Gott hat den Armen Seelen dieses Verbot als Strafe auferlegt. Diese Deutung hat für die vorstehend angeführten Sagen ihre Berechtigung, denn sie wissen alle nur vom Bestehen eines Anredeverbotes, das aber irgendwer gesetzt haben muss.

Etwas anders verhält es sich, wenn dem Toten durch die Anrede das Recht eingeräumt wird, den A t e m des Lebenden zu schöpfen, worauf es ihm erst möglich ist, mit dem Menschen zu sprechen. In einer Sage wird nämlich erzählt, ein Bursche, der seine verstorbene Liebste unter dem tanzenden Totenvolke gesehen habe, sei vor dieser in sein Haus zurückgeflohen, wohin ihm die Tote folgte. Vor Angst habe er gerufen: «Jesus, Maria und Joseph!» Da sei es ihm gewesen, als beuge sich ein eiskalter Schatten über ihn und berühre seine Lippen, denn der Geist hatte nach dem Volksglauben das Recht, von seinem Atem zu schöpfen und mit ihm zu sprechen, weil er angeredet worden war (II, 162, 124). Vom Atemschöpfen berichtet auch eine Sage bei Tscheinen. Als ein Hirte, dem ein «kleines, eisgraues Männlein» immer die Herde beunruhigte, dieses anredete, stürzte es sich auf ihn, rieb ihm den Bart und legte den Mund auf seinen, denn es heisst, die Geister oder Toten können mit den Lebenden nicht sprechen, es sei denn, dass sie von den Lebenden angesprochen werden und von ihrem Atem schöpfen dürfen (TR, 33, 25). Mit dem Atemschöpfen der Toten mag es zusammenhängen, wenn man Ausschlüge, die sich um den Mund herum zeigen, gerne als Merkmale eines Totenkusses bezeichnet (TR, 212, 104).

Während in den früher erwähnten Sagen nur das Nicht-Anreden-Dürfen zum Ausdruck kam, zeigt sich in diesen Fällen ein Nicht-Anreden-Können. Der Tote vermag nicht mit dem Lebenden zu sprechen, wenn er nicht von dessen Atem schöpfen kann. Es scheint hier die Vorstellung zu Grunde zu liegen, dass der Mensch nach seinem Tode in einem Zustand vermindelter Körper- und Geisteskräfte weiterlebe. Eine Vorstellung, die bei den Griechen der homerischen Zeit besonders ausgeprägt zur Geltung kam. Der weiterlebende Tote war für sie, nach den Ausführungen Rohdes²⁾, ein luft- und hauchartiges, körperloses Abbild des Lebenden, ein Schattenbild, der schwächere Doppelgänger, bewusst- und besinnungslos, von allen geistigen Kräften verlassen. Nur vorübergehend war es ihm möglich, menschliche Geistesfähigkeiten zu erlangen, wenn er vom Blut der geopfert Tiere getrunken hatte.

Hierin besteht unzweifelhaft eine Parallele zu den Vorstellungen der Wallisersage. Es ist bemerkenswert, dass die Auffassung der Toten als Schattenwesen, der wir in der Sage des Wallis nicht häufig begegnen, gerade in den Sagen, die wir als Belege für das «Nicht-Sprechen-Können» anführten, sich deutlich ausgesprochen findet. Dem Burschen, von dessen Atem seine tote Liebste schöpfte, war es, als beuge sich ein eiskalter Schatten über ihn (II, 162, 124), und der Geist einer Mutter folgte ihrem Sohne ein ganzes Jahr lang als Schatten nach und vermochte erst zu sprechen, als er «angeredet» wurde. Ausser diesen ist mir nur noch eine dritte Sage bekannt, in der die Toten als Schatten bezeichnet werden, wobei aber die Vermutung naheliegt, dass es sich nur um einen dichterischen Ausdruck handelt. Von einem Geistlichen in Münster wird nämlich erzählt, er habe sich nachts auf den Friedhof begeben, um mit den Toten zu sprechen. Auf sein Wort hin stiegen die Toten aus den Gräbern, jeder als ein «blasser Schatten, so blass und bleich wie Birkenrinde im Mondlicht» (II, 182, 133).

Eine Parallele besteht auch darin, dass beidemal der Tote zur Wiedererlangung seiner Geistesfähigkeiten sich Kräfte aus dem Reich der Menschenwelt zuführen muss. Bei den Griechen erlangt er sein Bewusstsein durch den Bluttrank wieder für einige Zeit zurück, und in der Wallisersage ist ihm das Sprechen nur möglich, wenn er den Atem eines Lebenden «schöpfen» darf. Da er auf diese Weise vom Atem eines Lebenden «lebt», so ist es nur konsequent gedacht, wenn man

²⁾ Rhode, E., *Psyche*. A. a. O. Vgl. besonders Bd. 1, S. 2 ff. u. S. 55 ff.

sagt, das Sprechen mit einem Toten sei gefährlich, vermindere die Lebenskraft und es komme vor, dass ein Toter einen Menschen zu Tode «reden» könne³).

In der heutigen Sagengestalt zeigt sich die Vorstellung von den Toten, die nicht sprechen können, weil ihre Körper- und Geisteskräfte durch den Tod vermindert worden sind, ausser den angeführten Beispielen nirgends mehr deutlich. Allerdings liessen sich jene Sagen hier anführen, in denen nur gesagt wird, ein Toter sei einem Lebenden soundso oft erschienen, ohne sich irgendwie zu äussern, bis ihm endlich die Anrede eines Menschen die Möglichkeit gab, sich zu offenbaren. Hingegen erscheinen die Toten in andern Sagen, die ebenfalls ein Anredeverbot kennen, im Besitze ihrer Geisteskräfte, insbesondere des Sprechen-Könnens, wenn sie durch Ausrufe, Jammerworte oder auf ähnliche Weise die Aufmerksamkeit der Lebenden auf sich zu lenken versuchen. Wenn die Toten in diesen Fällen mit den Lebenden nicht reden dürfen, bis sie angesprochen worden sind, so handelt es sich dabei eindeutig um ein Gesetz oder Verbot, das ihnen von aussen her gegeben wurde. Es scheint mir aber wahrscheinlich, dass auch hier ein ursprüngliches Nicht-Sprechen-Können zu Grunde liegt, das dann, weil die Vorstellung vom schattenhaften, kraftlosen Wesen der Toten nicht lebendig blieb, eine Ausdeutung im heute allgemein geltenden Sinne erfahren hat.

Für diese Ansicht würde auch sprechen, dass die lösende Anrede nicht an eine bestimmte Formel gebunden zu sein scheint. Es kommt nicht darauf an, durch die Kraft eines bestimmten Wortes die Bannwirkung eines Gesetzes zu brechen, sondern jedes beliebig gesprochene Menschenwort vermag den Toten zum Sprechen zu bringen, eben darum, weil der Tote die ihm fehlende Kraft sich aneignen kann, sobald er nur ein Menschenwort, und damit menschlichen Atem, «erhaschen» kann. Von hier aus gesehen, erscheint es ganz natürlich, dass die ungewollte Anrede, wie sie in der Mehrzahl der Fälle erfolgt, ebenso wirksam ist wie die absichtliche.

Um einem Toten die Möglichkeit des Sprechens zu geben, genügt ein blosser Ausruf der Verwunderung, der Angst oder des Schreckens, ein Tagzeitenwunsch, ein christlicher Lobspruch oder auch ein Spottwort, ohne dass der Betreffende weiss, dass er sich in der Nähe eines Toten befindet.

³) Hdw. d. dt. A. Bd. 3, Sp. 505. (C. Mengis)

Der Geisshirt, der in die prachtvolle Geisterwohnung im Illgraben Eingang fand, rief aus: «O, wie schön ist es hier, könnte ich hier bleiben» und «in einem solch schönen Bette möchte ich auch schlafen». Dieser Ausruf der Verwunderung und die Aeusserung eines Wunsches, beide — nach der Sage — nicht direkt an die Toten gerichtet, genügten, um sie zum Sprechen zu veranlassen (5, 7). Ein Törbjer traf nachts einen Fremden und gab ihm den üblichen Lobspruch: «Gelobt sei Jesus Christus», worauf dieser, der ein Toter war, mit ihm ein Gespräch anfang (II, 6, 6). Ein Ergischer Schafhirt lief einem Toten entgegen und fragte ihn, was vorgefallen sei, weil er glaubte, es sei ein Bote von daheim, der ihm etwas zu melden komme (15, 21). Ein Oberemser fragte einen Fremden, der plötzlich vor ihm stand: «Was machst du da?», und der Fremde antwortet ihm, er sei ein Geist, der hier für einen Holzdiebstahl büssen müsse (71, 93). Ein Mann, der im Erbjü wässerte, rief einem Toten ein: «Wer-ist-da?» entgegen, weil er glaubte, es näherte sich ihm ein Bekannter (I, 263, 237).

In den vorgenannten Fällen weiss der Lebende nichts davon, dass er einem Toten gegenübersteht, und redet ihn als einen Lebenden an. Es kann aber auch vorkommen, dass der Lebende den ihm Begegnenden als Toten erkennt, und es entringt sich ihm ein *Schreckensruf*, der aber für den Toten mit einer Anrede gleichbedeutend ist und ihm ebenfalls die Möglichkeit zu sprechen gibt.

Ein Schreckensruf war es, den ein Bursche ausstiess, als ihm seine tote Geliebte ins Zimmer nachfolgte. In dem Augenblick war es ihm, als berühre jemand seine Lippen, worauf die Tote zu reden anfang (II, 164, 124). Ebenso begann ein Toter erst dann zu reden, als sein lebender Freund, dem er schon mehrmals erschienen war, bei einer unverhofften Begegnung vor Schrecken ausrief: «Jesus Maria, bist du es?» (273, 124). In ähnlicher Weise vermochte der Schreckensruf eines Bellwalders dem Geist des Johann Josef Volken die Zunge zu lösen (II, 245, 169).

Gleichbedeutend mit einer unabsichtlichen Anrede scheint, nach seiner Wirkung, auch nächtliches *Jauchzen* zu sein. Auf ein dreimaliges Jauchzen hin stand plötzlich ein Toter vor zwei Jägern und redete sie an (II, 86, 70). Auch der Bock, der sich einem jauchzenden Heimkehrer in den Weg stellte, fing selbst zu reden an (II, 4, 5).

Spottworte und Herausforderungen scheinen zuweilen dieselbe Wirkung zu besitzen. Im Uebermut rief einer von drei in einer Alphütte nächtigenden Jägern: «Use, Chüjer, mit

eurer Nidle!» und sogleich flog die Türe auf, ein Senne trat herein und bot ihnen eilfertig eine Gepsa mit Milch an. Als es aber keiner wagte, sie anzurühren, fragte er, was denn ihr Begehrt sei; sie hätten Milch verlangt und nun wolle keiner trinken (33, 51). Auf den Spott eines Aelplers stieg dessen verstorbene Mutter aus den Fluten des Chrisees empor, um ihn von seinem Tun abzumahnern (179, 66). Zu reden fing auch der am Galgen hängende Päscho an, als ein Bursche ihn verspottete (I, 230, 215). Allerdings handelt es sich hier bereits um eine absichtliche und direkte Anrede des Toten.

In einigen Sagen scheint der Spottruf nur eine Begegnung herbeiführen zu können, ohne aber zugleich dem Toten die Möglichkeit des Sprechens zu geben. Auf die spottende Herausforderung eines Jägers erschien eine alte Frau, stellte ein Gefäß voll Milch auf einen Holzblock und winkte den Jägern, am Mahle teilzunehmen. Diese Einladung wiederholte sie bis zum Morgen. Erst als es zu dämmern begann, wagte es einer der Spötter, sie anzureden (II, 142, 118). Auch die Sennerinnen auf der Meiggenalp, die auf eine spottende Herausforderung der Jäger erschienen, sprachen kein Wort (270, 24). Ebenso ist darauf hinzuweisen, dass der tote Senne in der vorhin zitierten Sage den Jägern zuerst stumm die Milchgepse anbot und erst redete, nachdem keiner es wagte, sie anzurühren (33, 51).

Die Anrede eines Toten kann aber auch in voller Absichtlichkeit geschehen und direkt an ihn gerichtet sein. Auf den Rat eines Geistlichen redete ein Lötscher den Geist, der ihm schon mehrmals begegnet war, mit den Worten an: «Toter Geist, ich spreche dich an, warum kommst du immer und bringst ein Schaf mit?» (244, 25). Hier haben wir zugleich das Beispiel einer Anredeformel. Ein Jäger, der einer eiszapfenbehangenen Gletscherdame begegnete, fasste den Mut, sie anzureden (167, 42). Ein Birchner, der einen Geist rufen hörte: «Oh, welchen Durst habe ich!», fasste den Mut und sagte: «Hier ist Milch genug, komm und trinkel» (253, 23). Ein Jäger, der ständig in seiner Nähe jammern hörte, rief: «Wenn Euch etwas fehlt, so sperrt das Maul auf und redet», worauf sich ihm sein toter Freund offenbarte (173, 56). Auch in den drei vorher genannten Sagen offenbarte sich der Geist jedesmal dem Anredenden und teilte ihm mit, warum er umgehen müsse.

In allen diesen Sagen kommt also die Vorstellung zum Ausdruck, dass ein Toter mit den Lebenden erst dann reden kann, wenn er von diesen, absichtlich oder unabsichtlich, di-

rekt oder indirekt «angesprochen» worden ist. Hievon abweichend erzählt eine Sage: Ein Bursche wartete am verabredeten Orte auf die Rückkehr seiner toten Geliebten. Er schaute während dieser Zeit immer zu Boden und stocherte mit seinem Stabe in der Erde herum. Als sie lange nicht erscheinen wollte, warf er den Stock hinweg und sagte: «Jetzt kommt sie nicht mehr, jetzt gehe ich.» In diesem Augenblicke stand die Tote vor ihm und sagte: «Herrgott, wie lange hast du mich warten lassen . . . Solange du bei der Arbeit warst, durfte ich dich nicht anreden» (207, 112). Hier war es also, nach den Aussagen der Toten, die Beschäftigung des Lebenden, das Herumstochern im Sande, welche das Sprechen der Toten hinderte. Wenn wir aber berücksichtigen, dass der Bursche nicht nur das Herumstochern liess, sondern zugleich auch laut vor sich hin sagte, die Tote werde nun wohl nicht mehr kommen, so ist es sicher nicht zu fernliegend, wenn wir auch hier die Wirkung des Anredeverbotes annehmen, den Grund aber, den die Tote angibt, als sekundär hinzugekommen betrachten.

Der Umstand, dass jedes beliebig gesprochene Menschenwort dem Toten die Möglichkeit des Sprechens verleihen kann, schien uns in gewissem Sinne darauf hinzudeuten, dass die Vorstellung von einem Anredeverbot, das die Toten beobachten müssen, eigentlich auf ein Nicht-Sprechen-Können als Folge der durch den Tod verminderten Körper- und Geisteskräfte zurückgeht. Hingegen sprechen für die Vorstellung vom Verbot der Rede jene Sagen, die berichten, dass der Tote durch die Erlösung seine Sprache wiedererhalten habe. Die drei Geister im Aletschwald redeten z. B. erst, nachdem die Erlösung gelungen war, während sie vorher stumm blieben, trotzdem der Bursche ihnen auf ihre Gesten jedesmal eine kräftige Antwort gegeben hatte (93, 117). Die Toten werden hier im Besitze ihrer Sprache gedacht, aber ihre Zunge ist gebunden, und sie müssen so lange schweigen, bis der Bann durch die Erlösung gebrochen ist.

Sobald die Toten erlöst sind, können sie ungehindert sprechen. Sie tun es meistens, bevor sie für immer verschwinden, um dem Erlöser zu danken, ihm den Grund ihres Umgehens anzugeben oder die Folgen, die ein Nichtzustandekommen der Erlösung für beide Teile gehabt hätte, zu bezeichnen. Näher gehen wir auf diese Dinge in dem Abschnitt über die Erlösung der Toten ein, wo auch die nötigen Belege verzeichnet sind.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, dass dem Anredeverbot, das für die Toten der Wallisersage allgemein Geltung zu haben scheint, eigentlich zwei verschiedene Vorstellungen zu

Grunde liegen. In der heutigen Gestalt der Sage kommt durchaus zum Ausdruck, dass den Toten das Schweigen von einer höhern Macht als « M ü s s e n » auferlegt worden ist; daneben zeigt sich aber auch noch deutlich die Ansicht eines N i c h t-Sprechen-K ö n n e n s aus eigener, durch den Tod bedingter Unfähigkeit.

Wenn wir dem Anredeverbot in der Wallisersage auch allgemeine Geltung zuschreiben, so gibt es aber doch auch Sagen, in denen aus dem Wortlaut nicht zu unterscheiden ist, ob der Lebende den Toten oder der Tote den Lebenden zuerst angeredet hat, ja es finden sich sogar Sagen, die ausdrücklich berichten, dass der Tote den Lebenden angesprochen habe.

An sich bestehen b e i d e Möglichkeiten, wenn es in der Sage von den drei schwarzen Rittern im Pfaffenholze heisst, einer von ihnen habe sich einem Bauern geoffenbart (78, 103), oder wenn man erzählt, ein Lötscher sei einer Frau begegnet, die ihm gesagt habe, sie komme von Mailand, wo ihr Leib noch warm auf der Bahre liege (167, 44), oder wenn man berichtet, ein geisternder Präsident sei seiner Familie erschienen und habe geoffenbart, warum er nicht selig werden könne (284, 55). In diesen und in ähnlichen Fällen ist es sicher erlaubt, anzunehmen, der Tote sei vom Lebenden auf eine der vorgenannten Arten angeredet worden, auch wenn die Sage nichts darüber berichtet. Jedenfalls aber kommt dem Gegenteil keine grössere Wahrscheinlichkeit zu.

Von einem Toten, der den Lebenden angeredet habe, berichten folgende Sagen: Der Geissbub, der fremde Ziegen saugte, vernahm plötzlich die mahnende Stimme seines toten Grossvaters (6, 8). Einem Leukergeisshirten erschien eine Frau, die ihn anredete und zum Essen einlud (218, 134). Zu dem ziegenhütenden Büblein am Eischollberge trat eine schöne Frau aus dem Felsen und bat ihn um eine Gabe aus seiner Hand (II, 33, 27). Als einer eines Nachts vor sein Haus trat, stand sein verstorbener Freund vor ihm und redete ihn an (273, 33). Der Geist in den Dieben stieg aus dem Kamin in die Küche und befahl dem Burschen: «Oeffne das Haus!» (II, 21, 18). Der Schafträgergeist herrschte den ihm Begegnenden an: «Nimm es mir ab!» (II, 184, 135). Ein Toter kehrte zu seinem lebenden Bruder zurück und machte ihn mit furchtbarer Stimme auf eine Unterlassung aufmerksam (II, 216, 155). Einem Törbjer eilte ein Unbekannter, der ein Geist war, voraus, wartete an einer Wegkreuzung auf ihn und forderte ihn auf, ihn anzuhören (TR, 227, 119). Der Felliser Josi wurde zweimal in der selben Nacht deutlich von Toten gerufen (II, 153, 122). Auch wer im

Volkswegen etwas hat liegen lassen, wird nachts von den Toten gerufen, um den Weg frei zu machen (II, 235 ff, 169).

Obgleich in den angeführten Sagen, so wie sie uns in den Sammlungen überliefert sind, ausdrücklich gesagt oder deutlich erschliessbar ist, dass der Tote der Anredende gewesen ist, wäre es doch denkbar, dass es sich in manchen der genannten Fälle um einen Ueberlieferungsfehler handelt. Es wäre ja naheliegend, anzunehmen, dass der Mann, dem sein verstorbener Freund erschien, einen Ruf des Erschreckens ausgestossen, dass das Büblein die schöne Frau erst begrüsst, oder dass jener Törbjer dem Unbekannten den üblichen Tagzeitenwunsch gegeben hätte. Mit der heute stark variierenden Erzählweise wird es aber schwer halten, hier zu bestimmten Ergebnissen zu gelangen.

In einer Reihe von andern Sagen, in denen der Tote als zuerst redend genannt wird, geht dem Sprechen des Toten eine Handlung des Lebenden voraus, der vielleicht die gleiche Bedeutung zugeschrieben werden darf wie der Anrede. Die als Schlange umgehende Gräfin hielt still und fing an zu reden, nachdem sie von einem Burschen längere Zeit verfolgt worden war (147, 4). Ein Lötscher begegnete der schönen Pariserin. Als er stehen blieb, kam sie auf ihn zu und sagte . . . (168, 46). Drei Leukerjäger sagten zu sich, als sie von einem Spuk gestört wurden, sie seien ja ihrer drei und brauchten sich nicht zu fürchten, sie wollten hingehen und schauen, was los sei. Da redete sie der Geist an (172, 54). Als sich ein Geistlicher einem Toten nahte, um ihn zu bannen, rief ihm dieser entgegen . . . (209, 116a). Die Armen Seelen baten einen frommen Hirten, der für sie betete, immer wieder um ein Vaterunser (266, 13). Der als Reiter umgehende Bischof Super-saxo herrschte einen Arbeiter, der ihm den Weg versperrte, an, ihm diesen frei zu geben (I, 40, 30). Der Geist im Blausee zeigte sich und begann zu reden, nachdem ihn einer durch dreitägiges Beten und Fasten heraufbeschworen hatte (79, 105). Als sich ein nächtlicher Wanderer einem zusammengekoppelt büssenden Ehepaar näherte, vernahm er eine vorwurfsvolle Stimme, die ihn fragte, warum er sie hier störe (II, 84, 69).

In allen diesen Sagen ist eine starke, wenn auch oft nur äusserliche, subjektive Hinwendung des Lebenden zum Toten feststellbar. Der Lebende wendet sich dem Toten zu, nähert sich ihm, manchmal ohne zu wissen, dass er einem Geiste gegenübersteht, und vermag durch diese «Hinwendung» dieselbe Wirkung zu erreichen wie durch eine direkte oder indirekte Anrede.

Indem wir zusammenfassend alle Möglichkeiten berücksichtigen, durch die der Tote «ermächtigt» wird, mit den Lebenden zu sprechen, gelangen wir zur Ansicht, dass die «Anrede» als eine Art Bereitschaftserklärung aufzufassen ist, die als solche auch durch eine «Hinwendung» ersetzt werden kann. Dabei wird diese Bereitschaftserklärung rein äußerlich aufgefasst. Sie braucht durchaus nicht willentlich zu sein. Das unabsichtlich gesprochene Menschenwort kann dieselbe Wirkung haben wie eine direkte Anrede, und auch die «Hinwendung» zum Toten zeitigt dasselbe Resultat, ob der Lebende weiss, dass er sich einem Geiste nähert oder nicht.

Nach den bisherigen Ausführungen scheinen die Toten der aktivere Teil zu sein, um eine Begegnung herbeizuführen. Den Lebenden kommt danach eine fast nur passive Haltung zu, indem sie eine Begegnung «erleiden», ohne sie zu suchen. Jedoch ist dies nicht immer der Fall. Da es auch dem Lebenden möglich ist, in die Sphäre der Toten einzudringen, fehlt es nicht an Sagen, die davon berichten, dass ein Lebender eine Totenbegegnung gesucht habe.

Unter Umständen vermag schon der blosser Wunsch, einen Toten wiederzusehen, eine Begegnung herbeizuführen. Anneler erzählt aus dem Lötschental, ein Mädchen habe bei sich den Wunsch geäussert, seine verstorbene Freundin zu sehen. Sogleich hörte sie ein Rauschen in einem Strauche, der neben ihr stand. Sie aber erschrak und dachte, es sei wohl besser, nicht mit der Toten zusammenzukommen, worauf das Rauschen aufhörte⁴⁾. Sogar häufiges Denken an einen Toten scheint ein Zusammentreffen bewirken zu können. So verliess ein Mann, an den seine noch lebende Frau oft mit grosser Traurigkeit dachte, die durch das Dorf ziehende Totenprozession und ging zu ihr in die Wohnung (202, 100).

Absichtlich, um einen Spuk aufzudecken, legte sich ein Hirte nachts unter die Herde, die immer vom Lager getrieben wurde, auf die Lauer (187, 78). Auf den Befehl des Bischofs begab sich sein Kämmerer in den Landratssaal, um feststellen zu können, welcher Geist dort herumspuke (I, 197, 172). In der gleichen Absicht stellten sich Sigrist und Pfarrer ans Schlüsselloch der Kirche, in der die ungerechten Ritter nachts mit Totenschädeln kegelten (II, 233, 168).

Dasselbe bezweckte ein Soldat, der nachts am Grabe eines Geizhalses Wache stand (75, 100).

⁴⁾ S. 265.

Mit der Absicht, einen Spuk aufzudecken, kann auch der Wille, den umgehenden Toten zu erlösen oder ihm zu helfen, verbunden sein. Um einer umgehenden Armen Seele zu helfen, kehrte ein Emserjäger mit seinem Kameraden in die Alphütte zurück, in der er am Tage zuvor einen Geist in der Gestalt eines schwarzen Schweines gesehen hatte (II, 209, 150). Ein altes Mütterchen von Ulrichen sah oft eine Arme Seele, die dem Gratzug nur mühsam folgen konnte, weil sie zu stark in Leinen eingeschnürt war. Es hatte Mitleid und stellte sich einmal an die Hausecke, um sie anzureden und ihr zu helfen (II, 242, 169). Die alte Schmidja öffnete den Armen Seelen bereitwillig ihr Haus, damit sie sich zur Winterszeit in der warmen Stube wärmen könnten (II, 180, 132).

Nicht selten ist mit dem Willen, der Armen Seele zu helfen, auch der Gedanke verbunden, durch die Begegnung eigenen V o r t e i l zu erlangen. Wenn z. B. in der Sage von den schwarzen Rittern im Pfaffenholz gesagt wird, diese hätten dem Erlöser drei Fässer Gold versprochen, so kann dieser Grund ausschlaggebend gewesen sein, dass es der Bauer wagte, sich an die Brücke zu begeben und auf die heranreitenden Toten zu warten (78, 103). Diese Absicht tritt in den meisten Sagen hervor, in denen die Erlösung eines Toten mit der Gewinnung eines Schatzes verbunden ist. Um eigenen Vorteil zu erlangen, begab sich auch der Senne, der das Geigen lernen wollte, in die Geisterhütte (18, 26).

Mit voller Absicht sucht der Lebende die Begegnung mit den Toten, wenn er einen Geist zu irgend einem Zwecke b e s c h w ö r e n oder einen Spuk b a n n e n will. Wir kommen in einem folgenden Kapitel noch darauf zu sprechen.

Oft mehr Uebermut als eigentliche Absicht, mit den Toten zusammenzutreffen, zeigen Grosstuer und Spötter. «Use, Chüejer, mit eurer Nidle!» rief ein Jäger, und schon stand ein Senne da und bot ihm eine Gepsa mit Milch an (33, 51). Als ein anderer Jäger mit spöttischem Lächeln sagte, er möchte den Geist sehen, der hier umgehe, erschien eine alte Frau mit einem Gefäss voll Milch und lud ihn zum Mahle ein (36, 55). Auf der Meiggenalp kriegten die Jäger, die über die toten Aelplerinnen spotteten, von diesen Milcheimer und Butterkübel an den Kopf geworfen (270, 24). Den Lötschersäumern, die den Schafreiber-Geist nachäfften, erschien dieser drohend als Hund auf der Brücke (211, 118). Ein Eischler, der auf eine gutgemeinte Warnung hin lachend meinte, er fürchte sich nicht, denn er sei des Geistes schon zweimal Meister geworden, wurde am folgenden Morgen zerschmettert aufgefunden

(67, 83). Weniger schlimm erging es einem Münstiger Gross-tuer, der vom Geist dafür angefallen, gewürgt und herum-gezerzt wurde, aber doch mit heiler Haut davonkam (II, 63, 51). Der Senne, der trotz aller Mahnungen die Hütte verliess, bekam dadurch den «Lahmtag» (Lahmheit) (II, 221, 137). Aus Uebermut schlossen einige Burschen einem Geiste, der schreibend in einer Stube sass, die Fensterläden zu. Da sie immer wieder aufflogen, spannten sie eine grosse Tannenlatte davor, die aber in Splintern fortgeschleudert wurde, so dass die Spitze zwei Meter tief im Boden stecken blieb (II, 72, 59). Aus Uebermut jauchzte die Sängereleone einem Geist entgegen und wurde von diesem davongetragen (II, 128, 104). Um ihre Furchtlosigkeit zu beweisen, wetten manche Burschen, ins Beinhaus gehen und einen Totenschädel holen zu wollen (223, 146).

Nicht Mutwillen, sondern Unachtsamkeit war es, dass ein gewisser Seematter von Töbel, dem ein Geist Rache geschworen und gesagt hatte, er habe an drei Orten Gewalt über ihn, trotzdem sich überreden liess, an einem der genannten Orte vorbeizugehen, wo er auch vom Geiste ergriffen wurde (II, 109, 88). Ähnlich vergass es ein Sustenerwirt, auf den Racheschwur eines von ihm Ermordeten zu achten. Auch er entging nicht der Vergeltung (I, 271, 147).

Kommen wir nun nach diesen Ausführungen auf die zu Anfang dieses Kapitels gestellte Frage zurück, so können wir zusammenfassend sagen: Eine Begegnung zwischen Lebenden und Toten erfolgt häufig ohne wissentliches und willentliches Zutun des Lebenden, und gleicherweise scheint es Tote zu geben, die ein Zusammentreffen mit einem Lebenden nicht suchen. Wenn trotzdem eine «zufällige» Begegnung erfolgt, so zeigen sie sich indifferent oder weichen den Lebenden sogar aus. Aus unsern Untersuchungen hat sich aber auch ergeben, dass diese Indifferenz meistens nur eine scheinbare, durch bestimmte Gegebenheiten innerhalb des Geisterreiches bedingte ist. Wenn es daher oft schwer fällt, in manchen Fällen sogar unmöglich ist, zu entscheiden, ob der Tote dem Lebenden wirklich oder nur scheinbar indifferent gegenübersteht, so neigen wir, auf Grund unserer Untersuchungen, in Zweifelsfällen doch eher dazu, die zweite Möglichkeit anzunehmen.

Eine Begegnung kann aber auch, und das ist häufiger der Fall, von dem einen Teil, und zwar sowohl vom Lebenden als vom Toten, gesucht und mit Absicht herbeigeführt werden. Welcher Art diese Absicht ist, ob freundschaftliche oder feindschaftliche oder andere Gesinnung antreibend wirkt, werden wir in den folgenden Kapiteln festzustellen versuchen.

2. Bitte und Hilfe.

Wenn die Toten, wie es sich aus den Ausführungen des vorigen Kapitels ergeben hat, in der Mehrzahl der Fälle eine Begegnung mit den Lebenden herbeizuführen suchen, wenn sie sich ihm deshalb mit flehendem Blick und bittender Gebärde zeigen, oder mit Jammern und Klagen, mit Seufzen und Weinen seine Aufmerksamkeit auf sich lenken, so kann das nur geschehen, weil sie seiner bedürfen, weil sie hoffen, von seiner Gunst etwas zu erlangen. Der Lebende muss also über Kräfte und Möglichkeiten verfügen, die dem Toten nicht zukommen. Er steht in dieser Beziehung über ihnen, er ist der Mächtigere, dem die Toten als Bittende nahen. Der Umstand, dass die Toten, die doch gestern noch Lebende mit denselben Möglichkeiten und Kräften waren, nun derart des Lebenden bedürfen, deutet darauf hin, dass sie in diesen durch den Tod vermindert und geschwächt wurden, eine Vorstellung, der wir schon in anderm Zusammenhange begegnet sind, die aber keineswegs verallgemeinert werden darf, weil es umgekehrt nicht an Sagen fehlt, in denen die Toten den Lebenden überlegen erscheinen.

Um nochmals darauf hinzuweisen, wie sehr mancher umgehende Tote jede «günstige» Gelegenheit wahrnimmt, um mit den Lebenden in Beziehung zu treten, seien noch einige jener Sagen angeführt, nach denen die blossе Aeussерung irgend eines Wunsches genügt, um den dienstfertigen Toten herbeizurufen.

Den Hirten auf der Grubenalp hungerte. Da wünschte er, jemand möchte ihm zu essen bringen. Kaum hatte er den Wunsch ausgesprochen, so stand schon ein altväterisch gekleideter Mann da, der ihm ein Melchterlein voll Milch anbot (26, 37). Einem Jäger, der den Wunsch nach warmer Milch hatte, erschien ein eisgraues, triefäugiges Mütterchen, das ihm eine «Süfgepsa» warmer Milch anbot (II, 201, 145). Ein Mann, der in Visperterminen in finsterner Nacht wässerte, sah auf der andern Talseite ein grosses Licht herumgehen. Er dachte bei sich, ihm wäre ein solches Licht auch angenehm. Kaum aber hatte er diesen Wunsch bei sich geäussert, erschien das Licht schon vor seiner Scheune und wich bis zum Betenläuten nicht mehr von ihm (67, 82).

Die Vorstellung vom hilfeheischenden Toten ist so tief in den Volksglauben eingegangen, dass eine Reihe von aussergewöhnlichen Vorfällen als «Zeichen» einer hilfsbedürftigen Armen Seele gedeutet werden, ohne dass diese in irgend einer auch nur äussern Beziehung zu einem Toten stehen. So glaubt man z. B. an ein solches Zeichen, wenn einer Kuh unter den Augen des Kühers oder der Küherin die Kette vom Halse fällt, oder wenn sich die Kuh auf irgend eine andere Weise von der Krippe losmacht, wenn sie übermässig stark an die Krippe gebunden ist, oder wenn zwei Kühe sich in einer Kette befinden (TR, 215, 106). Auch wenn man von einem Toten träumt, so wird das als eine Aufforderung zum Helfen angesehen (TR, 216, 106).

Da sich die Toten so eifrig um die Lebenden bemühen und jede Gelegenheit wahrnehmen, um mit ihnen zusammenzutreffen, stellt sich die Frage, w a r u m sie dieses tun, was sie vom Lebenden zu erlangen hoffen.

Das Hauptanliegen aller jener Toten, die sich dem Lebenden hilfeheischend nähern, ist die E r l ö s u n g, d. h. der Wunsch, «von dem peinlichen Zustand und Schicksal des Umgehenmüssens befreit zu werden»¹). Dies aber ist ihnen solange nicht möglich, als Bindungen bestehen zwischen ihnen und der Welt der Diesseitigen. Diese Bindungen zu brechen, steht nun in vielen Fällen in der Macht und Möglichkeit der Lebenden, und da die Toten darum wissen, nähern sie sich ihnen immer und immer wieder als Erlösungsuchende.

Nach der Lehre der Kirche kommt zwar den Manifestationen, d. h. den Totenerscheinungen nur menschliche Glaubwürdigkeit zu, aber es ist den Lebenden möglich, durch Suffragien: Messen, Ablässe, gute Werke, Fasten, Gebete, Almosen den Toten zu Hilfe zu kommen²). Die Kirche kennt auch eigene «Seelentage», z. B. Allerseelen (2. November), St. Hilarius (14. Januar), an denen sie die Gläubigen auffordert, der Abgeschiedenen besonders zu gedenken. Sie verbindet mit dem Begräbnis auch Totenmesse und Gebete für das Heil der Verstorbenen, gedenkt seiner durch das Totenamt am «Siebenten» und «Dreissigsten» und alljährlich an der Jahrzeitfeier, sofern eine solche gestiftet wurde. Die Lehre der Kirche wie die Vorstellungen des Volksglaubens zeigen also den Lebenden im Besitze von Macht und Mitteln, kraft deren er dem Toten zu helfen vermag.

¹) Hdw. d. dt. A. Bd. 2, Sp. 925. (F. Ranke)

²) Vgl. Lex. f. Theologie u. Kirche, Bd. 3, Sp. 979 f. (R. Hindringer)

Worin besteht nun die Hilfe der Lebenden, oder — vom Toten aus gesehen — welches sind die Erlösungsbedingungen?

Erlösungsbedingungen gibt es so viele, als es zu erlösende Tote gibt, denn jeder Tote steht in einer individuellen Bindung zum Diesseits, und jedesmal gilt es, diese persönliche Bindung aufzuheben. Jedoch besteht, trotz des grossen Motivreichtums, vielfach eine Uebereinstimmung in den Grundzügen, die eine Gruppierung ermöglicht.

Fr. Ranke unterscheidet, nach seinen Ausführungen im Hdw. d. dt. A.^{*)} zwei «Schichten»: eine religionsgeschichtlich ältere und eine jüngere, vorzüglich christliche.

Christlicher Vorstellung entspricht es, wenn man erzählt, einer habe zu Lebzeiten einen Schaden angerichtet, und da er gestorben, ohne ihn gutzumachen, müsse er zur Strafe solange umgehen, bis der angerichtete Schaden abgebusst sei. Auf welche Weise sich das Volk dieses «Abbüssen» vorstellt, und wie lange es unter Umständen währen kann, geht aus einer Sage hervor, in der es heisst, einem Hirten sei vom Gerichte Gottes für eine Kuh, die er in den Abgrund stürzen lassen hatte, 90 Kronen angerechnet worden. Für jedes Jahr, das er dafür büsse, werde ihm ein halber Batzen angerechnet, und wenn die Welt nicht lange genug stehe, könne er nicht einmal selig werden (252, 20). Wenn es aber dem Toten gelingt, sich einem Lebenden zu offenbaren, der es auf sich nimmt, selbst — oder durch andere — den Schaden zu vergüten, oder vom Geschädigten, bzw. dessen Erben Erlass des Unrechtes zu erwirken, so ist dem Toten geholfen, er ist erlöst und kann eingehen zur Ruhe.

So berichtet die Sage, der umgehende Geist eines Mannes, dessen Hund zwei Ziegen in den Abgrund gehetzt hatte, sei einem Schafhirten erschienen und habe diesen gebeten, er möchte zu den Eigentümern gehen und sie um Erlass der Schuld bitten (16, 21). Ein Hirte, der eine Kuh hatte in den Abgrund stürzen machen, flehte die Jäger, die ihm begegneten, an, sie möchten dafür sorgen, dass der Eigentümer entschädigt werde (172, 54). Um Wiedergutmachung des zugefügten Schadens bat auch der Geist eines Schafhirten, der zu Lebzeiten eine Aue (Mutterschaf) mit einem Stein erschlagen hatte (244, 25), der Milchvergeuder, der zur Strafe mit furchtbarem Durst geplagt wurde (253, 23), das Mädchen, dem ein Schwein einen Kübel voll Nidel umgestossen hatte (II, 210, 150). Ein Präsi-

^{*)} Bd. 2, Sp. 925 ff. (F. Ranke)

dent, der nach einem Gemeindetrunke eine Doppelkanne Wein und drei Brote, die übriggeblieben waren, für sich behalten hatte, erschien seiner Familie und sagte, er könne nicht selig werden, bis jeder Gemeinder soviel erhalten, was er gestohlen habe (284, 55). Einer, der zu Lebzeiten eine Esche gestohlen hatte, bat einen Lebenden, er möge den Eigentümer um Erlass bitten, und wenn dieser es nicht tun wolle, selbst den Schaden ersetzen (71, 93). Ein Geist, der wegen eines Erbschaftsbetruges umgehen musste, hörte auf zu spuken, als man das ungerechte Gut zurückerstattet hatte (70, 90). Der Schreiber von Turtmann, der zu Gunsten seiner Gemeinde den Emsern Urkunden und Schriften entwendet hatte, forderte deren Rückgabe, um zur Ruhe gelangen zu können (65, 80). Der Geizhals, der seinen Erben das Geld nicht lassen wollte und es deshalb vor seinem Tode verschluckte, fand erst Ruhe, nachdem man die Leiche aufgeschnitten und das Geld den Erben übergeben hatte (75, 100). Die ungerechten Richter, die nach ihrem Tode in der Kirche mit Totenköpfen kegeln mussten, verlangten, man solle die Unschuld der ungerecht Verurteilten öffentlich bekanntgeben und ihre Gebeine in geweihte Erde überführen (II, 233, 168). Der Geist des Johann Josef Volken ersuchte seinen Tochtermann um Bezahlung einer nicht beglichenen Schuld, um Rückgabe eines Federtalers, den er für die Kirche eingezogen, aber nicht abgegeben hatte, und um die Ausführung einer versprochenen Wallfahrt nach Einsiedeln (II, 245, 169). Ein als Fuchs umgehender Hirte konnte durch die Wiedergutmachung eines Schadens allein nicht erlöst werden. Er verlangte noch die Errichtung eines Kreuzes auf der Alpe, wodurch soviel Gutes geschaffen werde, dass er Ruhe finden könne (17, 24).

Manchmal fehlt der Seele zu ihrer Erlösung nur eine hl. Messe (172, 53) oder deren drei (168, 45) oder ein paar (II, 196, 142). Eine unmöglich grosse Zahl von Messen forderte ein Geist, der sagte, er könne nur erlöst werden, wenn man einen bestimmten Acker von bedeutender Grösse mit Weizen anpflanze, aus dem Ertrage nur Hostien mache und dann so viele Messen für ihn lesen würde, als man Hostien gebacken hätte (II, 117, 94).

Auch durch Beten (179, 66) und Almosengeben (II, 124, 99) kann eine Seele erlöst werden. Einem Geistlichen offenbarte eine Arme Seele, ihr würden nur drei Vergeltsgott zur Erlösung fehlen (162, 33). Einem andern Geiste hätte schon ein einziges Vergeltsgott genügt (II, 227, 164).

Die Spinnerinnen in der Aletschhütte wurden dadurch er-

löst, dass ihnen die dort einkehrenden Jäger beim Abspinnen halfen, so dass sie innert einer festgesetzten Zeit mit der Arbeit zu Ende kamen (37, 56). Ein Geistlicher würde dadurch vom Umgehen befreit, wenn er einmal eine heilige Messe unter Beiwohnung Lebender zu Ende lesen könnte (255, 28). Ein Grenzsteinversetzer zeigte sich nicht mehr, nachdem ihm ein Lebender auf die Frage, wo er die March (Grenzstein) hintun solle, geantwortet hatte: «Tu sie dort, wo sie hingehört!» (220, 141). Die Ahnen einer grossen Familie müssen solange in nächtlichen Versammlungen zusammenkommen und ihre Chronik vorlesen, bis sich ein Lebender findet, der sie schreibt und an die Oeffentlichkeit gibt (II, 153, 122).

In einigen Sagen scheint das bloss *Sich-Offenbaren-Können* dem Toten Erlösung zu verschaffen. Der Geist im Erbji erschien nicht mehr, nachdem er einem Verwandten das begangene Unrecht geoffenbart hatte (I, 263, 237), wobei freilich möglich wäre, dass der Lebende den zugefügten Schaden ersetzt hätte, ohne dass der Sagenerzähler diesen Umstand erwähnt. Unzweideutig aber kommt es zum Ausdruck in der Sage vom Waschwefi auf Mund, das immer am Sonntag während der heiligen Messe an den Brunnentrog gekommen war, um dort zu waschen. Eines Sonntags war auch eine andere Munderin um diese Zeit am Brunnen und redete die Tote an. Diese aber schlug ihr mit einem nassen Lumpen um den Kopf und sagte: «Ja, merk es dir und lass dich warnen! Wasche nicht mehr an Sonn- und Feiertagen und während des Gottesdienstes schon gar nicht. Ich habe im Leben oft an Sonn- und Feiertagen hier gewaschen, drum musste ich nach meinem Tode schon so lange Zeit hier waschen und Busse tun für meine Sünden.» Von da an wurde das Wefi nicht mehr gesehen (II, 228, 165). In einer Alphütte wurde ein Geist gesehen, der an einem Sauertrankfass lehnte. Der Senne, der das Fass brauchte, war so mutig und hob dem Geist den Arm vom Fasse und sagte: «Wärli, z'Träich möäss i hä.» (Wahrlich, den Sauertrank muss ich haben.) Da sah ihn der Geist traurig an und sprach: «So nimm dü z'Träich, wiels möässst hä, hätti immer tha, was i hätti sellä, brüchti nit hie z'sitzä.» (So nimm du den Sauertrank, weil du ihn haben musst. Hätte ich immer getan, was ich hätte tun sollen, so brauchte ich nicht hier zu sitzen.) Von diesem Tage an sah den Fremden kein Mensch mehr (II, 207, 149). Auch das Ehepaar, das zusammengeknüpelt für seinen häuslichen Unfrieden büssen musste, fand seine Erlösung, als es sich einem Enkel offenbaren konnte (II, 84, 69).

Die erlösende Kraft scheint hier im Schuldbekenntnis zu liegen, wobei aber noch hinzukommt, dass dieses Bekenntnis zugleich für den Lebenden eine direkte oder indirekte Warnung und so eine gute Tat ist. Von dem Manne, der dem sühnenden Ehepaar begegnete und der ebenfalls in häuslichem Unfrieden lebte, wird ausdrücklich gesagt, dass er von diesem Tage an wie umgewandelt war. Auch die Sonntagswäscherin auf Mund wird nach ihrem Erlebnis mit der Waschwefi kaum mehr am Sonntag während der Messe gewaschen haben, und dem Sennen wird die Begegnung in der Alphütte sicher nur ein Ansporn gewesen sein, fürderhin noch mehr zum Rechten zu sehen.

Die vorgenannten Erlösungsbedingungen lassen sich leicht mit der christlichen Auffassung von Sünde und Sühne vereinbaren. Manche, z. B. die Erlösung durch hl. Messen, sind ganz aus dem christlichen Vorstellungskreis erwachsen. Hieher lassen sich noch einige andere Erlösungssagen stellen.

Eine Tote sagte zu einem Lötscherjäger, ihr sei nur zu helfen, wenn er den Mann treffe, mit dem sie sich auf einer Gletscherpartie verfehlt habe. Der Jäger liess aber trotzdem drei Messen für sie lesen, und als der Pfarrer nach der dritten Messe vor die Kapelle trat, stand eine Frauensperson da, die ihm sagte: «Ich bin jetzt bald erlöst, danket dem, der mich erlöst hat!» (168, 45). Der Spuk in der Kühmattkapelle hörte erst auf, als die Kapelle neue Fenster erhalten hatte (157, 24). Ein siebenjähriges Kind, das seinem Grossvater auf dem Todbette nicht hatte verzeihen wollen, weil er ihm einmal kein Brot gegeben, konnte nicht in den Himmel eingehen, bis ihm auch der Grossvater verzeihen hatte (II, 215, 154). Der Rarner, der den Schatz am Rotigo Blatt gehoben, musste sich verpflichten, auf seinem Gute immer offene Arbeit zu haben, d. h. den armen Leuten Verdienstmöglichkeit zu geben (I, 192, 167). Ein Toter wurde dadurch erlöst, dass ein Lebender für ihn ein Jahr lang geduldig litt und jeden Tag ein Gebet für die Verstorbenen verrichtete (II, 237, 169). Ähnlich lautet eine Leukersage (II, 39, 31).

Im christlichen Sinne gedeutet wird auch die Erlösung einer Armen Seele durch den Tod eines Kindes. P. J. Ruppen schreibt in den Wallisersagen: «In mancher Sage bekundet sich der Volksglaube, die unschuldigen Kinder gehen nicht allein in den Himmel, sondern würden von einer andern, aus den Reinigungsqualen dafür erlöst, armen Seele dahin begleitet. Der Tod eines unschuldigen Kindes, so wird geglaubt, befreit also allemal, wenn möglich unter den Anverwandten,

eine leidende Seele aus den Peinen des Fegfeuers» (TR, 176, 68).

Eine Mutter, die ihrem Sohne während eines Jahres als Schatten nachfolgte, bezeichnete diesem die Tochter, die er zur Frau nehmen solle und sagte, es würden zwei seiner Kinder sterben, durch deren Tod sie erlöst werde (TR, 218, 109). Der Schelbetboz bei Kippel, ein ehemaliger Kindsmörder, sagte, er könne erlöst werden, wenn die drei ärmsten Witwen des Tales für ihn nach Kühmatt gingen und dort für ihn beteten; die jüngsten Kinder der drei Witwen aber würden sterben. Die Witwen erklärten sich bereit, gingen nach Kühmatt und acht Tage darauf starben die Kinder, der Geist aber war erlöst (214, 125).

Sprachen wir bei den zuletzt angeführten Sagen noch von einer christlichen Deutung der Erlösungsbedingungen, so ist das bei einer Reihe anderer Sagen nicht mehr möglich, weil sie abseits von jeder christlichen Vorstellung stehen.

Ein Toter, der immer in der Gestalt eines schwarzen Bockes auf dem Feuerherde im Backhaus zu Wyler stand, wurde dadurch erlöst, dass ihm der Hausherr im Zorne den Kopf vom Rumpfe trennte. Nach dem Betenläuten war dieser als ein Menschenhaupt auf der Feuerstelle zu sehen (221, 142). In Sitten geisterte ein dreibeiniges Ross herum. Als man nach einer Feuersbrunst in der Savièser-Gasse den Schutt wegräumte, entdeckte man eine unterirdische Gruft, in der drei Ritter beim Kartenspiel saßen. Wie man sie berührte, zerfielen sie in Staub und Asche, und seither hat man das dreibeinige Ross nicht mehr gesehen (TR, 243, 133). In Staub und Asche zerfiel auch der einstige Klosterprior Eco, als man ihm errechnete, dass er 308 Jahre im Walde geschlafen habe (276, 40) ⁴⁾.

In einer Sage ist die Erlösung eines Wiedergängers an die Wahl der richtigen von den drei Gepsen gebunden (II, 201, 145). Dieses Motiv berührt sich mit der Wahl des richtigen Geldhaufens, wie es in den Schatzsagen anzutreffen ist.

Eine Reihe von Bedingungen sind typisch für Erlösungssagen, mit denen zugleich die Hebung eines Schatzes verbunden ist. Das häufigste Motiv ist das Erscheinen des Schatzhüters in schrecklicher Gestalt, der gegenüber sich der Erlöser furchtlos zeigen (78, 103), oder die er küssen soll. Geküsst zu werden verlangt z. B. ein Geist, der als Kalb auf

⁴⁾ Vgl. zu diesem Motiv die Ausführungen bei F. Ranke, *Die deutsche Volkssage*. A. a. O., S. 277.

einem Schatze liegt und sich nacheinander in eine Schlange und in eine greuliche Katze verwandelt (198, 93). Durch einen Kuss würde auch eine Jungfrau in Schlangengestalt erlöst (II, 160, 123). Ebenso eine andere, die sich als Kröte, Schlange und als Löwe zeigte (II, 42, 33). Ein Geist bat einen Lebenden, dass er zu seiner Erlösung einen furchtbaren Drachen, welcher einen grossen Schatz bewache, töte (II, 7, 6). Eine schöne Jungfrau, die zur Strafe einen Schatz hüten musste, sagte zu einem Sennen, sie würde erlöst und er könne den Schatz gewinnen, wenn es ihm gelinge, einen einzigen Rappen von dem Gelde zu erraffen, das von Drachen und Schlangen bewacht sei (236, 3). Die schöne Frau aus dem Felsen würde eine Gabe aus unschuldiger Kinderhand erlösen (II, 33, 27). Eine Schatzhüterin konnte nur dadurch erlöst werden, dass man sie bis zu einem bestimmten Ziele trug, eine Aufgabe, die nur ein Mensch mit lauterer Gesinnung zu vollbringen vermochte (I, 265, 239). In der einen Sage gelang Erlösung und Schatzhebung dadurch, dass der Lebende jedes Geheiss des Toten ausführte (II, 29, 23), in der andern nur dadurch, dass er sich dessen weigerte und die befohlene Arbeit vom Geiste ausführen liess (93, 117). Zum Teil undeutbare Bedingungen stellte ein Geist, der in Bocksgestalt erschien und von einem Lebenden verlangte, er solle heimgehen, seine Uniform anziehen, sich nach Mörel begeben und dort die Keuschheit von der Unkeuschheit unterscheiden, die Grabinstrumente aus dem Turm holen und dann zurückkommen (II, 5, 5).

Der Tote wird erlöst, d. h. vom Umgehen befreit, wenn der Lebende die verlangten Bedingungen erfüllt. In manchen Sagen heisst es nur, der Tote sei erlöst worden (37, 56) oder, man habe von diesem Tage an den Geist nicht mehr gesehen (II, 228, 165), bei andern Toten aber ist im Augenblicke der Erlösung eine Gestaltveränderung wahrnehmbar.

Die schwarzen Riesen im Albenwald erhielten, als sie erlöst waren, wieder weisse Farbe und natürliche Menschengrösse (93, 117). Ein schwarzes höllisches Gespenst verlor zusehends seine dunkle Farbe (II, 22, 18). Der Geizteufel einer Frau, der in Schweinsgestalt umging, nahm wieder natürliche Gestalt an und verschwand, als sie durch die Bereitwilligkeit der Hausmagd erlöst war (104, 133).

Häufig erfolgt die Verwandlung des Geistes in die Gestalt einer Taube. So entschwand ein erlöster Toter als Taube aus den Augen des Ergischer Schafhirten (16, 21). Eine Tote, die sich vor den Augen der Kalkbrenner in den Ofen gestürzt hatte, flog als Taube aus dem Feuer hervor (217, 133). Als

weisse Taube flog ein Geist auf, sobald ihm ein Hirte versprochen hatte, er werde für die Wiedergutmachung des Schadens besorgt sein, wegen dem der Tote noch büssen musste (244, 25).

Wir haben bereits erwähnt, dass der erlöste Tote nicht mehr umgeht und daher von der Stunde seiner Erlösung an nicht mehr gesehen wird. Die Erlösung wird nach den Vorstellungen der Wallisersage durchaus als ein Eingehen in die ewige Seligkeit, d. h. in den Himmel, aufgefasst. In manchen Fällen ist der Umstand, dass es an einem Orte nicht mehr spukt, das einzige Zeichen für die gelungene Erlösung. Häufig aber nähert sich der Tote vor dem endgültigen Entschwinden dankend seinem Erlöser. Meistens verbindet der Erlöste mit seinen Dankesworten noch einen speziellen Segenswunsch.

Die erlöste Aelplerin im Turtmanntal bedankte sich bei den Jägern und versprach ihnen Glück auf der Jagd (II, 211, 150). Jagdglück verhiessen auch die Sennerinnen in der Aletschhütte den Jägern, die ihnen beim Abspinnen und dadurch zur Erlösung behilflich gewesen waren (37, 56). Ein umgehender Toter, den ein Mörjer erlöst hatte, zeigte sich diesem eine Zeit nachher, bedankte sich und sagte, er habe seinen Liebesdienst bereits vergolten, indem er ihn vor einem Unglück bewahrt habe, er werde sich ihm aber auch in Zukunft dankbar erweisen (II, 196, 142). Das schatzhütende Fräulein am Brigerberge überhäufte seinen Erlöser mit Dank- und Lobsprüchen und prophezeite ihm und seinen Nachkommen bis zum 9. Grade Glück (I, 265, 239). Ein Senne, der durch seine mutige Haltung einen Toten erlöst hatte, wurde ein reicher Mann, weil ihn von jenem Tage an das Glück nicht mehr verliess (II, 207, 149). Zum Prior Blötzer kam der Geist, dem nur noch drei Vergeltsgott zu seiner Erlösung gefehlt hatten, und sagte: «Ihr habt mich erlöst, ich werde für euch beten in der Ewigkeit» (162, 33). Auch der Tote, der mit einem feurigen Grenzstein auf der Achsel hatte umgehen müssen, zeigte sich seinem Erlöser und dankte ihm herzlich (TR, 222, 115). Ist mit der Erlösung zugleich eine Schatzhebung verbunden, so fällt der Schatz dem Erlöser zu, entweder ganz (II, 29, 23) oder nur zum Teile, wobei für das übrige genau der Verwendungszweck angegeben wird. So sollte der Bursche, der die Geister im Albenwald erlöst hatte, aus dem gewonnenen Schätze drei Teile machen, wovon einer den Armen zukommen, ein zweiter für den Bau einer Kapelle verwendet werden und der dritte ihm selbst gehören sollte (93, 117).

Wenn auch die Erlösung das Hauptanliegen der hilfeheischenden Toten ist, so gibt es doch auch einige Sagen, in denen sie einen andern, meist unbedeutend scheinenden Liebesdienst zu erlangen hoffen. Eine arme Seele bat eine feuernde Aelplerin, sie möge weniger Holz verbrennen, weil sie nicht wisse, wer im Feuer um den Kessel herum leiden müsse (179, 67). Die Armen Seelen aus dem Aletsch kamen im Winter aus den Gletschern in die warme Stube der alten Schmidja, um sich ein wenig wärmen zu können (II, 180, 132). Ein Mann, der mit dem Gratzug herumziehen musste, bat seine noch lebende Frau, doch immer Wasser in der Küche stehen zu haben (202, 100).

Manchmal sind aber auch die kleinen Liebesdienste als ein Beitrag zur Erlösung anzusehen. Einen frommen Hirten, der die Gewohnheit hatte, jeden Morgen in der Nähe einer Schlossruine für die Armen Seelen zu beten, baten die Büssenden immer wieder um ein Vaterunser, und wenn er davongehen wollte, so streckte jedesmal noch eine Seele die Hand aus dem Boden und bettelte: «Noch ein Vaterunser für mich!» (266, 13). Um Gebet bat auch ein Geist, der einem Manne von Leuk erschien (II, 40, 31).

Haben wir bisher den Lebenden in seiner Helferstellung, die Toten aber als Bittende gezeigt, so finden sich auch Tote, die mächtiger als die Lebenden sind und ihnen als Gebende und Helfende gegenüberstehen, nur dass ihre Hilfe, entsprechend den andern Möglichkeiten und auch entsprechend den andern Bedürfnissen, von der der Lebenden verschieden ist. Ein Unterschied besteht auch insoweit, als der Lebende die Hilfe der Toten nicht sucht, wie es umgekehrt der Tote bei den Lebenden tut; sie wird ihm oft ganz unerwartet zuteil.

In den meisten Fällen beruht die Hilfe der Toten auf einer segenbringenden Einwirkung auf die Geschäfte der Lebenden. Bereits in dem Abschnitt, in dem wir vom Dank der erlösten Geister sprachen, sagten wir, dass die entschwindenden Toten mit ihren Dankesworten häufig noch einen speziellen Segenswunsch verbinden, der sich meistens auf allgemeines Wohlergehen und auf materielles Glück bezieht. Auch für kleinere Liebesdienste zeigen sich die Toten in ähnlicher Weise dankbar. So wird erzählt, ein gutes, altes Mütterlein habe oft die Totenprozession neben ihrem Hause vorbeiziehen sehen und dabei bemerkt, dass dem Zuge immer eine Arme Seele folgte, die so stark in Leinen eingeschnürt war, dass sie nur mühsam mitgehen konnte. Von Mitleid gerührt, stellte

sich das Mütterlein eines Abends an die Hausecke, redete die Tote an und fragte, warum sie immer dem Zuge nachtrabe, worauf die Tote antwortete: «I mag nit gah und d'Naht git nit nah.» (Ich kann nicht gehen, weil die Naht nicht nachgibt.) Rasch entschlossen holte das mutige Weib eine Schere aus dem Hause und trennte die Naht auf. Zum Lohne konnte sie sich eine Gnade verlangen, aber da sie nicht wusste, was begehren, gewährte die Tote ihrer Familie stets Glück zu einfärbig braunen Kühen und allen ihren Nachkommen eine gute, helle Singstimme (II, 241, 169). Einem Jäger, der einen Totgefallenen heimgetragen hatte, erschien dieser kurze Zeit nachher im Traume und sagte, er solle aufstehen, denn auf der Warte stehe ein schönes Tier für ihn. Der Jäger begab sich sogleich an die bezeichnete Stelle und konnte wirklich einen Gamsbock erlegen (TR, 222, 114).

Materielle Hilfe wird den Lebenden auch zuteil, wo mit der Erlösung eines umgehenden Toten zugleich die Gewinnung eines Schatzes verbunden ist.

Erfolgt die Hilfeleistung der Toten in den bisher erwähnten Fällen aus einer Gesinnung der Dankbarkeit für einen Liebesdienst, der ihnen von einem Lebenden erwiesen wurde, so kann die Hilfe auch spontan erfolgen aus freundschaftlicher Anteilnahme am Geschick der Diesseitigen. Diese Hilfeleistung erfolgt meistens als Mahnung oder Warnung oder auch als Offenbarung eines geheimen Wissens, denn die Toten besitzen nach dem Volksglauben mehr Wissen als die Lebenden, insbesondere Wissen von übernatürlichen Dingen, und können ihnen deshalb tunlichst raten.

Die Lehre der Kirche⁵⁾ lässt die Kontroverse, ob die Toten den Lebenden helfen können oder nicht, offen. Der hl. Thomas u. a. vertreten die Ansicht, die Toten können weder für die Lebenden bitten, noch besitzen sie Wissen um irdische Dinge, während andere Kirchenlehrer das Gegenteil annehmen, weil die Armen Seelen auch der Gemeinschaft der Heiligen zugehören und so einerseits in einer engern Verbundenheit mit den Lebenden stehen und andererseits Anteil haben an der Erlösungsgnade Christi.

In der Volkssage ist das Raten- und Helfen-Können der Toten unbezweifelt. Recht häufig kommt es vor, dass ein Abgeschiedener einen Lebenden vor unrechtem oder das Heil der Seele gefährdendem Tun warnt. So der tote Grossvater seinen Enkel, der beim Ziegenhüten unerlaubt fremde Ziegen

⁵⁾ Lex. f. Theologie u. Kirche. Bd. 3, Sp. 980. (R. Hindringer)

saugte (6, 8). Der ungehorsame Rahmschlecker wurde von seinem Vater, der kurz vorher gestorben war, ernsthaft gemahnt (II, 214, 153). Die Sonntagswäscherin auf Mund erhielt von der Waschwefi einen nassen Lumpen um den Kopf geschlagen und zugleich eine Warnung, nie mehr an Sonn- und Feiertagen zu waschen, wenn sie nicht auch nach dem Tode diese Arbeit weitermachen wolle (II, 228, 165). Einem Burschen, der auf dem Wege zu einer Tanzgesellschaft war, erschien ein Toter, der ihm riet, nicht dorthin, sondern ohne Verweilen nach Hause zurückzugehen (II, 212, 151). Einem andern Burschen, der mit einem Mädchen ein Stelldichein verabredet hatte, um dann mit ihr zum Tanze zu gehen, rollte beim Beinhaus ein Schädel vor die Füße und sagte: «Für diese Nacht bist du weit genug! Ziehe heim!» (I, 208, 187). Eine Frau, die oft zum Abendsitze ging und während dieser Zeit ihr kleines Kind allein in der Stube zurück liess, musste einmal beim Pfänderspiel, um ihr Pfand auslösen zu können, in ihrem Hause ein Stück Kreide holen. Als sie heimkam, sah sie einen altväterisch gekleideten Mann hinter dem Ofen sitzen. Dieser warf ihr ein Stück Kreide in die Schürze, worauf sie wieder zu den Abendsitzern zurücklief. Dort wollte sie die Kreide hervornehmen, hielt aber ihr kleines Kind in den Händen (69, 88). Einem Manne, der im Unfrieden mit seiner Familie lebte, zeigte sich ein Ehepaar, das für seinen häuslichen Unfrieden zusammengekoppelt büssen musste, worauf der Mann in sich ging und wie umgewandelt war (II, 84, 69). Auch die Worte jenes Geistes in der Alphütte, der zu dem mutigen Sennen sagte, er müsste nicht hier sein, wenn er immer getan, was er hätte tun sollen, können als eine indirekte Warnung aufgefasst werden (II, 207, 149). Als der Pfarrer von Mund nach seinem Tode einem Pfarrkind erschien, trat diesem sein ganzes Schuldbewusstsein vor die Seele (II, 230, 166).

In den angeführten Fällen fühlt der Tote spontanes Mitleid mit dem Lebenden, der sich auf irgend eine Weise verfehlt hat oder bereit ist, sich zu verfehlen, wodurch er sich dieselbe Strafe zuziehen würde, die der Abgeschiedene erduldet. Der mitleidige Tote möchte den Lebenden vor diesem Schicksal bewahren und warnt ihn deshalb zeitig.

Eine ähnliche Absicht liegt wohl auch zu Grund, wenn Tote einem Lebenden Auskunft geben über das Schicksal des Menschen im Jenseits oder über den Zeitpunkt des Todes. Auf die Frage nach dem Gerichte sagte ein Geist allerdings nur: «Ich habe es erfahren und du wirst es auch erfahren.» Von dem übrigen, das ihm der Geist gesagt hatte, berichtet die Sage

nichts, aber sie erwähnt, es habe auf ihn einen solchen Eindruck gemacht, dass er von dieser Zeit an nie mehr lachte (72, 94). Auch von der nächtlichen Unterredung eines Burschen mit seiner toten Liebsten erzählt die Sage nur, sie habe ihm gesagt, dass sie an den Tempertagen tanzen gehen müsse; denn womit man gesündigt, damit werde man bestraft. Auch dieser Mann war nach der Begegnung ganz verändert, blieb ledig und ein steter Freund der Armen Seelen (II, 164, 124). Ein Kind, das nach seinem Tode der Mutter erschien, sagte, sie solle keinem Kinde die Namen Peter und Paul geben, weil es — das diesen Namen trug — beim Eintritt in den Himmel die Schlüssel Petri habe übernehmen müssen und nun keine Ruhe mehr finde (211, 119). Ein Toter, der seinem lebenden Freunde erschien, teilte diesem mit, er werde unverhofft sterben und solle deshalb immer bereit sein. Er sagte ihm auch, das Gericht Gottes sei sehr streng, und er wäre ewig verloren gegangen, wenn er ein einzigesmal den Unfrieden heraufbeschworen hätte, der zwischen ihm und seinem Eheweib bestanden hatte (274, 33). Einem Burschen sagte seine wiederkommende Liebste, er werde in drei Jahren sterben und solle sich nicht verehelichen (208, 112).

Ausserdem kommt es nicht selten vor, dass Tote den Lebenden Ratschläge in Gefahren und Nöten des irdischen Lebens erteilen. In einer grossen Pestzeit, in der das Sterben kein Ende nehmen wollte, verschwand die Seuche erst, als ein Toter das Heilmittel angab mit den Worten: «Bibinella und gebahts Brot ist gut gegen den gähen Tod» (I, 47, 33). Einem Bergführer riet seine verstorbene Mutter auf einer Bergtour, nicht mehr weiterzugehen, und rettete ihm so sein Leben (I, 185, 161). Auf dem Wege, um eine Alpe in Goms zu bestossen, stürzte fast jedes Jahr ein Mann zu Tode. Auf die Warnung eines Toten, der ihnen sagte, sie würden jedes Jahr den «wägschten» Mann verlieren, gab man es auf, die Alpe weiter zu nutzen (I, 71, 49). Einem Sohne folgte seine Mutter ein Jahr lang als Schatten, um ihm sagen zu können, er solle nicht jene Person heiraten, die er sich auserkoren habe, sondern ein Mädchen, das sie ihm bezeichnete (TR, 218, 109).

Somit ist das Verhältnis von Bittsteller und Helfer kein einseitiges, denn sowohl der Lebende wie auch der Tote kann dem andern Teile helfend gegenüberstehen. Die Toten erbitten vom Lebenden ihre Mithilfe für die Erlösung, sie aber wenden den Lebenden materielle Güter zu, geben ihm Ratschläge für das tägliche Leben, warnen ihn vor unrechtem Tun, mahnen ihn an seine Pflicht und offenbaren ihm Wissen um jenseitige

Dinge. Wichtig ist, festzustellen, dass alle diese Hilfeleistungen spontan aus einem gegenseitigen, freundschaftlichen Verhältnis erwachsen: aus dem Mitleid der Lebenden mit den umgehenden Verstorbenen und aus dem Gut-Wollen der Toten. Keiner der beiden Teile übt auf den andern Zwang aus. Sowohl die Mitwirkung des Lebenden an der Erlösung als auch die «Hilfe» eines Toten erfolgt aus freiem Entschluss, einzig aus Hilfsbereitschaft. Höchstens kann gesagt werden, dass manche Tote die «Gelegenheit» sehr stark zu nützen suchen. Aus diesem Grunde ist es auch verständlich, dass in diesen Fällen — anders als dort, wo sich Lebende und Tote in einer Art von «vertraglichem» Verhältnis gegenüberstehen — das Versagen des Erlösers meistens ohne schlimme Folgen für diesen bleibt.

3. Dienst und Lohn.

Wie bereits am Ende des letzten Kapitels erwähnt wurde, gibt es ausser einem auf gegenseitiger Freundschaft beruhenden, spontanen, auch noch ein durch «vertragliche» Abmachung geregeltes Hilfsverhältnis zwischen Lebenden und Toten. Während im ersten Falle der Tote den Lebenden als Bittender angeht, oder umgekehrt der Lebende die Hilfe des Jenseitigen als eine Art Geschenk erhält, gibt es im zweiten Falle keine Bittenden und keine Beschenkten. Beide Teile stehen sich auf gleicher Stufe gegenüber: Jeder Forderung entspricht eine Gegenforderung, jeder Leistung eine Gegenleistung, die zum Vorneherein genau bestimmt und festgelegt ist.

Zur Erläuterung sei die Sage von der Schatzhüterin zu Hostetten angeführt, in der es heisst, eine Jungfrau habe sich einem Sennen geoffenbart mit den Worten: «Ich muss hier zur Strafe einen grossen Schatz hüten, bis mich jemand erlöst. Geh' zum Pfarrer, beichte und söhne dich mit dem Herrgott aus, dann komm zurück und hebe den Schatz, aber es werden viele Gefahren damit verbunden sein. Schlangen und Drachen bewachen den Schatz, aber sie können dir keinen Schaden tun. Wenn du nur einen einzigen Rappen ergreifen kannst, so wirst du bis zum neunten Grade steinreich werden, und ich bin erlöst, wenn nicht, so musst du bis zum neunten Grade verarmen» (236, 3).

Wie in den übrigen Erlösungssagen offenbart hier eine Arme Seele einem Lebenden, auf welche Weise sie erlöst werden kann. Der Unterschied aber besteht darin, dass der Geist den Lebenden nicht allein um eine Hilfeleistung angeht, sondern ihm für seine Mitwirkung an der Erlösung, wenn sie gelingt, Belohnung in Aussicht stellt, wenn nicht, mit Unheil und Verderben droht.

Eine Belohnung wird, wie aus den früher zitierten Sagen zu ersehen ist, dem Erlöser manchmal auch im Freundschaftsverhältnis zuteil, aber sie ist in diesem Fall immer eine Dankesleistung des erlösten Toten, nicht ein von vorneherein festgesetzter Lohn. Ein wesentlicher Unterschied besteht dann darin, dass der Lebende, wenn er es unternimmt, um den versprochenen Lohn die verlangten Erlösungsbedingungen zu erfüllen, zugleich für deren Ausführung haftet, so dass er bei Versagen die ganze Schwere eines Fluches auf sich lädt.

Bevor der Lebende den Versuch der Erlösung unternimmt, ist ihm also beides bekannt: das, was er zu tun hat, und das, was dieses Tun mit sich bringt. Immer aber birgt dieses Tun ein Doppeltes: Glück und Unglück, Segen und Fluch, und zwar meistens nicht nur für sich, sondern auch für seine Nachkommen.

Wo sich umgehender Toter und Erlöser in freundschaftlichem Verhältnis gegenüberstehen, bringt das Misslingen der Erlösertat nur selten persönlichen Nachteil für den Lebenden. Die Sagen berichten dann bloss von dem Schmerz, den der Tote zum Ausdruck bringt, weil er nicht die erhoffte Befreiung von den Erdbindungen erlangt hat und deshalb noch länger, auf sehr lange oder auf unbestimmte Zeit ohne jede Erlösungshoffnung bleiben muss. Er beginnt zu jammern und zu seufzen (II, 106, 85) oder bitterlich zu weinen (II, 198, 143). Oft auch ertönt Gebrüll und Gewimmer (5, 7), unheimliches Rauschen (II, 106, 85), Donnern und Krachen (II, 9, 7). Der Lebende vernimmt mit Schrecken und Furcht diese Wirkung seiner misslungenen Erlösertat. Ihn selbst ergreift Reue und Schmerz, oft auch Sehnsucht, er ruft nach der schönen Toten, aber sie kehrt nicht wieder (II, 167, 125), er sucht das verschwundene Geisterhaus, aber er findet es nicht mehr (II, 162, 123).

Nur vereinzelt kommt es vor, dass ein Lebender, der im Freundschaftsverhältnis zum Toten gestanden hat, am Morgen nach der Begegnung unwohl, geschüttelt vom Fieberfrost erwacht (II, 106, 85), und es ist eine Ausnahme, wenn eine umgehende Sennerin, die einen Jäger um Erlösung angegangen,

nach deren Gelingen sagt, sie würde ihn zu Staub und Gert zerrieben haben, wenn er nicht die richtige Gepse gewählt, d. h. wenn er sie nicht zu erlösen vermocht hätte (II, 202, 145). Die Ausnahmestellung dieser Sage kommt auch in anderer Hinsicht zum Ausdruck. Nirgends treffen wir sonst im freundschaftlichen Hilfsverhältnis, dem wir diese Sage, rein äusserlich gesehen, zuzählen müssen, das Motiv von der Wahl der richtigen von drei Milchgepsen als Erlösungsbedingung. Dieses Motiv aber findet seine Parallele in der Schatzsage, wo es manchmal gilt, den richtigen von drei Geldhaufen zu wählen, um den Toten zu erlösen. Die Schatzsage aber ordnet sich vorwiegend dem vertraglichen Hilfsverhältnis ein. Somit liegt die Annahme nahe, dass der Erlösungsausgang dieser Sage, zusammen mit dem andern Motiv, aus der Sphäre des vertraglichen Hilfsverhältnisses entstammt, und die Sage in ihrer Ganzheit ein Beispiel von der Vermischung beider Typen darstellt.

Als Erlösungsbedingung gehört das Motiv von der Wahl der richtigen Gepse zu einer «ältern» Schicht von Vorstellungen, die sich deutlich von der christlichen abhebt. Auffällig ist nun, dass — wie in diesem Fall — in den Sagen, die wir dem vertraglichen Verhältnis zuordnen, fast durchwegs nur Erlösungsbedingungen dieser «ältern» Schicht vorkommen: Beweisen von Furchtlosigkeit (78, 103), Küssen einer Toten in verwandelter Gestalt (II, 42, 33), Tragen eines Geistes (I, 265, 239) u. a. Daneben finden sich freilich auch Motive, die aus dem christlichen Vorstellungskreis erwachsen sind, aber sie stehen ebensosehr in der Minderzahl, wie umgekehrt die Erlösungsbedingungen der «ältern» Schicht im freundschaftlich-spontanen Hilfsverhältnis.

Verallgemeinern wir diese Feststellung, so ordnet sich die letztgenannte Art des Hilfsverhältnisses zwischen Lebenden und Toten der «christlichen jüngern», das vertragliche Hilfsverhältnis aber einer a-christlichen, «ältern» Vorstellungsschicht zu. Dabei sind die Bezeichnungen «älter» und «jünger» entwicklungsgeschichtlich zu fassen. Eine Zeitstufung hätte nur Berechtigung, wenn die «christlichen» Vorstellungen tatsächlich erst in christlicher, die «a-christlichen» aber in vorchristlicher Zeit entstanden wären. Es ist aber unzweifelhaft, dass manche «christliche» Vorstellung an sich «vorchristlich» ist, manche «a-christliche» aber der Neuzeit angehört. Dass dies der Fall ist, zeigt schon die Auffassung vom Toten, die den beiden Arten des Hilfsverhältnisses zu Grunde liegen. Im «christlichen» erscheint der Tote dürftig und bittend und

hofft, vom Lebenden aus (christlichem) Mitleid und (christlicher) Liebe Hilfe zu erlangen. Anders im vertraglichen Verhältnis. Auch in diesem Fall hat der Tote den Lebenden zu seiner Erlösung nötig, aber er ist nicht dürftig, fleht und heischt nicht um Hilfe, er geht den Lebenden bloss um einen Dienst an, für den er ihm zum voraus den entsprechenden Lohn verheisst. Das einmal ist der Tote ganz auf das Mitleid des Lebenden angewiesen, das anderemal aber tritt er ihm als Gleich-Mächtiger, oft, wie der Ausgang lehrt, sogar als ein Uebermächtiger entgegen.

Wenn wir nun die erste Art des Hilfsverhältnisses als «christlich» bezeichnen, so müssten wir es folgerichtig auch für die zu Grunde liegende Vorstellung vom hilfsbedürftigen und unmächtigen Toten tun. Mit der christlichen Lehre liesse sich diese Anschauung leicht vereinbaren, so dass von hier aus keine Schwierigkeiten im Wege stünden. Wir wissen aber, dass sich dieselbe Vorstellung schon in vorchristlicher Zeit (z. B. im Totenglauben der Griechen Homers) findet, dass sie also nicht erst im Christentum entstanden sein kann. Jedoch bleibt die Tatsache, dass das Christentum gerade diese, seinem Geiste näherliegende Vorstellung ausgelesen und weiterentwickelt hat. Dabei blieb es nicht bloss bei einer Weiterentwicklung, sondern das Christentum hat diese Anschauungen derart umgeformt und umgestaltet, dass wir wohl berechtigt sind, ihnen das Attribut «christliche» beizulegen. Die andere Auffassung vom Toten, die mit der Lehre der Kirche nicht so leicht vereinbar ist, lebte ebenfalls weiter, und zwar — gerade wegen dieser Unvereinbarkeit — in weit geringerem Masse von christlichen Einflüssen berührt. Wenn wir in diesem Falle das Christentum nur als umgestaltende Macht werten, so muss doch gesagt werden, dass wir ihm in andern Fällen auch hohe schöpferische Macht zubilligen.

Sprachen wir vorhin davon, dass im allgemeinen eine erfolglos verlaufene Begegnung zwischen Lebenden und Toten ohne schlimme Folgen für den versagenden Erlöser sei, wenn es sich um ein freundschaftliches Hilfsverhältnis handelt, so nennt die Sage auch beim vertraglichen Verhältnis vereinzelte Beispiele, nach denen ein Versagen des Erlösers ohne schlimme Folgen für ihn selbst bleibt. Als ein Mann vor Ekel es nicht mehr wagte, einen Schatzhüter in seiner dritten Gestalt als Schlange zu küssen, stürzte diese mit grossem Geschrei ins Gebüsch, und der Schatz verschwand (198, 93). Ein Jäger hatte einer Geisterfrau versprochen, sie in der Gestalt einer Schlange zu küssen. Als sie sich ihm aber zischend und

pfeifend näherte, fuhr er mit gellendem Schrei zurück. In diesem Augenblick brach die Schlange lautlos zusammen und schlug mit dem Kopfe hart auf den Boden auf. Saal und Haus begannen zu wanken und zu bersten, Gebrüll und Getöse erfüllten die stürzenden Bäume, und das prächtige Schloss war in wenigen Augenblicken verschwunden. Der Jäger aber stand, als er sich vom Schrecken erholt hatte, allein und traurig im öden Waldgute (II, 161. 123).

Im allgemeinen aber ist beim vertraglichen Verhältnis der Fluch unvermeidlich, wenn der Erlöser versagt. Ein Bauer, der bei der dritten der versprochenen Begegnungen den Mut verlor, wurde von den schwarzen Rittern verflucht und verfolgt, bis er besinnungslos niederfiel. Er und seine Nachkommen verarmten und mussten betteln gehen (78, 103). Der Geizige, der die Schatzhüterin auf den Bleiken nicht bis zu dem bestimmten Ziele zu tragen vermochte, wurde unglücklich und seine Familie bis zum neunten Grade ebenfalls (I, 265, 239). Das Schlossfräulein von Gerunden schleuderte dem Vater und seinen Söhnen, die bei der Erlösung versagt hatten, einen schrecklichen Fluch nach, der auf ihren Nachkommen bis ins neunte Glied haften blieb (II, 43, 33). Auch in der am Anfang dieses Kapitels zitierten Sage von der Schatzhüterin zu Hostetten brachte das Versagen ein Verarmen bis ins neunte Glied mit sich.

Die Initiative zum «Vertragsschluss» kann sowohl vom Lebenden als vom Toten ausgehen. Vom Toten aus geht sie z. B. in der Sage von der Schatzhüterin zu Hostetten (236, 3). Auch in der Sage von den schwarzen Rittern im Pfaffenholz heisst es, einer der drei umgehenden Toten habe sich einem Bauern geoffenbart und ihm drei Fässer Gold verheissen, wenn er dreimal nacheinander um Mitternacht auf einer Brücke auf sie warte (78, 103).

Nicht selten aber ist es der Lebende, der in einer Geldverlegenheit oder aus Geldgier den Versuch unternimmt, einen Geist — gegen Belohnung — zu erlösen. Ein «frommer Filz» wollte den Schatz gewinnen, der im Blausee des Nanztales verborgen sein sollte. Auf Rat eines Geistlichen ging er hin, stellte eine brennende Kerze neben sich und betete dort drei Tage und drei Nächte. Nach dieser Zeit erschien der Geist in einem Bottich und sagte: «In diesem Bottich liegt der Schatz. Bete nochmals drei Tage und drei Nächte und lass das Licht weiter brennen, dann werde ich nochmals erscheinen und dir den Schatz übergeben. Einen Drittel wirst du an die Armen austeilen, einen Drittel zu frommen Zwecken vergaben und

einen Drittel für dich behalten!» Da aber der Geizige dachte, er wolle alles für sich behalten, so verschwand der Schatz wieder (79, 105). Ebenfalls aus Geldgier näherte sich einer der Schatzhüterin auf den Bleiken ob Brigerberg (I, 264, 239).

In diesen Fällen, in denen der Lebende in das Reich der Geister eindringt, nicht um ihnen zu helfen, sondern um eigenen Vorteil zu erlangen, ist es uns ohne weiteres verständlich, dass er auch grössere Verantwortung für sein Tun trägt als der, welcher einem hilfeheischenden Toten aus Mitleid zur Erlösung behilflich ist.

Die Vertragsbedingungen bleiben im Grunde dieselben, ob die Initiative vom Toten oder vom Lebenden ausgeht. Auf der Seite des Toten steht die Forderung nach Erlösung, die durch die Erfüllung bestimmter, von Fall zu Fall verschiedener Bedingungen zu geschehen hat, und auf der Seite der Lebenden der Anspruch auf materielles Glück, das häufig in der Gewinnung eines Schatzes besteht. Gelingt die Erlösung nicht, so muss der Tote weiter umgehen, der Lebende aber lädt sich dessen Fluch und damit Unglück und Unheil auf.

Die Beziehungen zwischen Lebenden und Toten, wie sie im vertraglichen Verhältnis zum Ausdruck kommen, nehmen eine Zwischenstellung ein zu dem früher genannten, auf gegenseitiger Freundschaft und Hilfsbereitschaft beruhenden Verhältnis und zu dem noch zu behandelnden der Feindschaft. Beide Teile stehen sich hier mehr oder weniger «neutral» gegenüber, ohne Gefühl des Mitleids oder des Hasses. Beide wissen, dass sie vom andern etwas zu erhalten vermögen, und beiden geht es einzig um dieses «Etwas», nicht um das Glück oder Unglück des andern. Es handelt sich um ein ausgesprochenes Dienst-Lohn-Verhältnis, bei dem den persönlichen Beziehungen zwischen Toten und Lebenden keine Bedeutung zukommt. Die persönlichen Beziehungen entstehen erst dadurch, dass sich der Tote und der Lebende im Verträge zu gegenseitiger Leistung verpflichten.

Nicht um ein vertragliches, wohl aber um ein Dienst-Verhältnis handelt es sich, wenn ein Toter vom Lebenden durch Mittel der Beschwörung, d. h. «durch Zauber zur Befragung oder Hilfeleistung»¹⁾ herbeigezwungen wird.

In der Wallisersage sind solche Totenbeschwörungen nicht sehr häufig. Ausser der Beschwörung eines Toten, um dadurch einen Schatz zu erlangen, ist mir nur eine Sage bekannt, in

¹⁾ Hdw. d. dt. A. Bd. 8, Sp. 1054. (P. Geiger)

der ein Jenseitiger auf diese Weise um eine Hilfeleistung angegangen wird. Ein Geistlicher wurde nämlich angeklagt, er habe von einem Toten Unwahres gesagt. Da es für die Richtigkeit seiner Aussage keinen andern Zeugen gab als den Toten selbst, zitierte ihn der Pfarrer in das Gerichtslokal (72, 95).

Häufiger kommt es vor, dass ein Toter beschworen wird, damit der Lebende den Grund seines Umgehens und die Möglichkeit seiner Erlösung erfahre. So ersuchten die Angehörigen des toten, betrügerischen Gemeindeschreibers von Turtmann einen Geistlichen, den Geist zu beschwören, worauf er offenbarte, weshalb er umgehen müsse, und wie man ihn erlösen könne (65, 80). In ähnlicher Weise baten die Bewohner eines Hauses, in dem ein weisser und zwei schwarze Raben geisterten, den Pfarrer, die Geister zu «stellen» (285, 56). Auch der in Schweinsgestalt umgehende Geist einer geizigen Frau wurde von einem Jesuitenpater beschworen, um zu erfahren, was ihr fehle (104, 133). Eine Beschwörung des Geistes geht auch meistens der Bannung voraus. Man versucht zuerst, ob der Tote nicht auf irgend eine Art zu erlösen sei, und nur wenn dies nicht möglich ist, wird er gebannt (II, 117, 94). Wissen über das Schicksal der Toten zu erlangen, wird wohl auch der Grund gewesen sein, warum der Pfarrer von Münster nachts immer auf den Friedhof ging, die Toten aus den Gräbern hervorrief und zur Rede stellte (II, 182, 133).

Ueber die Art, wie eine solche Beschwörung geschieht, berichtet die Sage meistens nichts. Von dem Geistlichen, der einen Toten ins Gerichtslokal zitierte, heisst es nur, er habe einen Kreis²⁾ gezogen und den Geist beschworen (72, 95).

Eine eingehendere Beschreibung findet sich unter den Sagedrucken nur bei einer Schatzhebung. Zu diesem Zwecke benötigt man das siebente Buch Moses, muss man neun Tage streng fasten, einen einsamen Ort aufsuchen, beichten und kommunizieren, nachher einen Kohlenkreis beschreiben, zwei geweihte Kerzen anzünden, die Beschwörung vornehmen, ohne Unterlass beten und den Kreis nicht verlassen (77, 102). Der Grund, warum die Sage nur wenig über den Vorgang der Beschwörung zu berichten weiss, mag darin liegen, dass es sich dabei um eine Art Geheimwissen handelt, über das der Sagen-erzähler selbst im allgemeinen nicht verfügt, es kommt nur bestimmten, hiezu geeigneten Personen zu, insbesondere den Geistlichen.

²⁾ Ueber die Bedeutung des Kreises im Zauberbuch vgl. die Ausführungen im Hdw. d. dt. A. Bd. 5, Sp. 462 ff. (M. Straberger-Schusser)

Wenn auch nicht alle Lebenden, wenigstens nicht in gleichem Masse, über Macht und Mittel des Beschwörens verfügen, so bleibt doch die Tatsache, dass der Tote von Lebenden zu einem bestimmten Tun oder Sagen gezwungen werden kann, und zwar kraft magischer Mittel. Erfolgt die Dienstleistung eines Toten im freundschaftlichen Verhältnis aus Dankbarkeit oder Gutwollen, im vertraglichen gegen eine bestimmte Gegenleistung, so geschieht sie in diesem Falle darum, weil sich der Tote der «magischen Macht» beugen muss.

4. Angriff und Abwehr.

Nach den bisherigen Ausführungen stehen sich Tote und Lebende bald in einem spontan freundschaftlichen, bald in einem durch vertragliche Abmachungen geregelten Verhältnis gegenüber. Wenn der Lebende beim vertraglichen Verhältnis in der Ausführung seiner Verpflichtungen versagt, so nimmt der Tote ihm gegenüber meist eine feindselige Haltung ein. Es gibt aber auch eine grosse Zahl von Jenseitigen, die dem Lebenden schon vom ersten Augenblick ihres Erscheinens an feindlich gesinnt scheinen.

Als Grund der feindlich-bösartigen Gesinnung der Toten nimmt man, nach den Ausführungen im Hdw. d. dt. A.¹⁾, das Nachwirken einer ältern Auffassung vom Tode an, die im Sterben nicht einen natürlichen Vorgang, sondern ein gewaltsam herbeigeführtes Ende des irdischen Lebens sah. Darum würden die Toten voll Groll und Rachsucht gegen die Lebenden bleiben; darum auch hätte man den meisten Toten ursprünglich böse Absichten zugeschrieben, später nur noch jenen, die eines Todes gestorben waren, den man als «schlecht» ansah. In bezug auf die Ursprünglichkeit dieser Vorstellungen ergibt sich von unserm, in der Einleitung festgelegten Standpunkt aus eine Korrektur in der Hinsicht, dass diese Vorstellungen nicht als «ursprüngliche» angesehen werden dürfen, sondern als sekundäre Entwicklungen der Primärkulturen.

Ausser Groll und Rachsucht wird auch noch die Sehnsucht der Toten nach dem Leben und ihr Neid auf die Lebenden als

¹⁾ Bd. 8, Sp. 1027 f. (P. Geiger)

Grund für die feindselige Haltung der Toten angegeben. Demgegenüber will mir scheinen, als müsse man dem Toten nicht so sehr ein Zurückstreben ins irdische Leben zuschreiben, als vielmehr den Drang, endlich zur Ruhe zu kommen, also ein Wegstreben vom irdischen Leben. Da er aber in diesem Wegstreben gerade durch seine Bindungen an die Welt der Lebenden gehindert wird, ist seine feindliche Einstellung zu dieser Welt begreiflich. Sie ist es besonders dort, wo ein Toter wegen eines Lebenden nicht zur Ruhe kommen kann, aber auch wenn der Tote sein Schicksal selbst verursacht hat, ist es verständlich, dass er einen gewissen Hass gegen jene Welt hegt, an die er aus irgend einem Grunde — wenn auch selbstverschuldet — immer noch gebunden ist. Je stärker und je unlöslicher diese Bindung ist, um so grösser ist auch sein Hass, und damit mag es zusammenhängen, dass, in der christlichen Deutung, die böartigen Toten meist nur schwer oder gar nicht erlöst werden können, und dass, in der «ältern» Auffassung, der «schlechte» Tod als Ursache der feindlichen Einstellung angesehen wird.

Die feindselige Haltung der Toten kommt in der Sage mit verschiedener Abstufung der Intensität sehr häufig zum Ausdruck. Auch die immer wieder genannte Angst der Lebenden vor den Toten beruht weitgehend auf dem Wissen um deren Bösartigkeit, gesteigert durch stete Unsicherheit, denn von keinem Geiste, dem ein Lebender begegnet, weiss man von vorneherein, in welcher Absicht er sich einem nähert.

Nicht eigentlich böartig sind jene Geister, die die Lebenden necken und plagen, im Hause herumlärmen und -poltern und dadurch oft Schrecken und Furcht verbreiten. Nach dem Wortlaut der Sagen ist es nicht immer zu entscheiden, ob es sich bei diesen Neckgeistern um Tote handelt. Häufig aber ist dies ausdrücklich gesagt, und der Volksglaube neigt dazu, überall hinter solchen Erscheinungen Totengeister zu sehen.

In einem Gemeindehause spukte der letzte Gewaltshaber derart herum, dass niemand mehr hineinbegehrte. Als man einst einen Handwerksburschen dort einlogierte, rumorte es abends im Bette, und als er das Licht löschen wollte, fuhr ihm eine Hand eiskalt über den Rücken (26, 38). Der Boz auf der Kippelscheibe rumorte um die Hütten, schlug die Türen zu, deckte den Leuten die Betten ab und trieb schlimmen Unfug (214, 124). In einem Hause bei Zeneggen störte ein umgehender Gewaltshaber den Eigentümer in der Nachtruhe, indem er

an der Bettdecke riss und zupfte (II, 107, 86). Ein arger Neckgeist hauste in einem Hause in St. Niklaus. Er öffnete die Fenster des Hauses oder klemmte einen, der zum Fenster hinausschauen wollte, mit dem Fensterläufer ein, zog den Schlafenden die Decke vom Bette oder versteckte ihnen die Kleider (TR, 239, 130). Noch ärger trieb es ein Spuk im Zimmer eines kranken Mädchens. Er machte sich durch Kratzen und Lichtanzünden bemerkbar, riss die Kranke an den Haaren und suchte ihr die Decke vom Bette zu nehmen (TR, 67, 67). Auch im «obru Lerch» bei Randa zeigten sich solch unliebsame Neckerbozen (II, 283, 196). Als Poltergeist ging eine geizige Frau nach ihrem Tode im Hause des überlebenden Ehemannes um (II, 116, 94). In einem andern Hause duldete ein Geist nichts auf dem Stubenofen, war aber sonst ruhig und verträglich mit den Hausbewohnern (II, 116, 93). Recht unheimlich ist es, wenn ein Geist zu einem Lebenden ins Bett steigt, wie der Kopflose auf der Alpe Rotigen, der eine Nacht lang neben einem Jäger lag, ohne ihm aber etwas anzuhaben (31, 46), oder wie der Geist, der zu dem Schafhirten Balli aufs Lager stieg (II, 138, 114).

Auf der Distelmatt entstand nachts ein grauses Gepolter im Hause, und im Stall hörte man Kuhketten rasseln, muhen und meckern (I, 136, 109). In den Rafgarten klopfte es an die Türe und rasselte mit den Ringen eines Hirtenstabes (II, 221, 158). Auf der Hannigalp klöppelte es bald am Küchengerirr, bald am Senntum-Kessel, bald störte es das Vieh auf, dass es laut zu brüllen und zu lärmern anfang (I, 266, 241). Auf der Hungerlialp verursachte ein als Schwein umgehender Toter einen grossen Lärm im Stalle, und wenn sich der Besitzer in einen leeren Schopf setzen wollte, so fand er keinen Platz (I, 203, 180). Auf der Salgischeralp geisterte es derart, dass es fast nicht mehr zum Aushalten war (242, 19).

Neck- und Lärmgeister sind in der Wallisersage also recht bekannt. Manche dieser Geister können erlöst werden. Ihr Tun erscheint dann als ein Mittel, um die Aufmerksamkeit des Lebenden auf sich zu lenken, in der Hoffnung, von ihm Mithilfe an ihrer Erlösung zu erhalten (II, 221, 158). Im allgemeinen aber scheint es, dass nur der Bann von ihnen befreit, dass sie also nicht erlöst werden können.

Andere Tote haben es darauf abgesehen, den Lebenden vom Weg abzubringen und die ganze Nacht hindurch ziellos herumirren zu lassen. Dieses Irreleiten kann eine blosser Neckerei ohne böartige Folgen sein, es gibt aber auch Fälle,

in denen der irregeleitete Wanderer nicht ohne Schaden davonkommt.

So wurden an einer Stelle bei Goppenstein die Leute immer irregeleitet (156, 22). Auf dem Wege von Raron nach Bürenchen kam es vor, dass Leute vom Wege abgebracht wurden, die ganze Nacht wanderten und erst am Morgen sich zurückfanden. Von Visp nach Bürenchen wird ähnliches berichtet. Dort soll einst ein Bürenchner die ganze Nacht hindurch rüstig weitergeschritten sein, immer glaubend, auf dem rechten Wege zu sein; früh morgens aber, als es betenlätete, fand er sich hoch oben in den Felsen²⁾. Im St. Antoniwald werden nächtliche Wanderer oft kreuz und quer die ganze Nacht hindurch herumgeführt (TR, 34, 27). Auf dem Ochsenfeld folgte ein Mann einem Fremden, der eine Kuh vor sich her trieb. Plötzlich war dieser verschwunden, und wie er zusah, stand er vor einem gähnenden Abgrund (II, 61, 49). Am Blattu Stutz bei Emd, wo manchmal Leute «verfiert» wurden, stürzte einst ein Irregeleiteter ab und schädigte sich ziemlich schwer (TR, 91, 91). Im Tennabach suchte ein Hund den Wandernden auf jede Weise zu schaden. Er brachte sie auf Abwege, so dass sie ganze Nächte durch Gesträuch und Gestrüpp stapfen mussten (67, 83). Am Mörjerberge wird der Vorübergehende bei einem Stadel «verhext», so dass er die ganze Nacht hindurch umherirren muss, bis er etwa in ein Killer (Abgrund) hinabstürzt und Hals und Bein bricht, oder wenn es gut geht, an einem Orte den Morgen kommen sieht, wo weder rück- noch vorwärtsgehen möglich ist (I, 106, 79). Durch Stauden und Dornen gehetzt wurde ein Geiger von Toten, die einen Tanzsaal ausgeräumt hatten (TR, 247, 140).

Trotzdem das Auftreten von Geistern in Lichtgestalt der Wallisersage recht bekannt ist, sind mir keine Sagen begegnet, in denen ein Mensch von einem Irrlicht «verführt» wird. Meistens kommt der nächtliche Wanderer durch die unsichtbare Einwirkung eines Geistes vom Wege ab, er wandert nichtsahnend weiter und merkt erst am Morgen, wohin er gekommen ist. Wo aber der irreleitende Geist sich zeigt, hat er menschliche oder tierische Gestalt. Das Fehlen des «Irrlichts» mag einerseits dadurch erklärt werden, dass es in den Berggebieten keine ausgedehnten «sumpfigen und moorigen Gegenden» gibt, in denen sich «vor allem im Spätherbst (wenn der Fäulnisprozess in der Natur seinen Höhepunkt erreicht hat) in stillen Nächten»³⁾ die Irrlichter zeigen. Andererseits ist

²⁾ Mündliche Ueberlieferung aus Bürenchen.

³⁾ Hdw. d. dt. A. Bd. 4, Sp. 779. (F. Ranke)

darauf hinzuweisen, dass der Glaube an die Irrlichter verhältnismäßig jung ist. Er soll erst im 16. Jahrhundert aufgefunden sein und im deutschen Sprachgebiet besonders in Nieder- und Mitteldeutschland Verbreitung gefunden haben, von wo aus er nur vereinzelt bis nach Süddeutschland und in die Schweiz einzudringen vermochte. An die ebenfalls in Niederdeutschland bekannte Taufe der Irrlichter, die man sich als «brennende Seelen» vorstellt, gemahnt eine Sage aus Zwischbergen. Sie berichtet, dass dort alle sieben Jahre Schlag 12 in der dritten Herbstquatembernacht ein Zug von Lichtern, die ungetauften Giaviner, talabwärts ziehe. In der Nähe der Bielbrücke machen sie Halt, ein Bischof erscheint und tauft einen einzigen auf die heiligen drei Namen. Sein Licht löscht aus, er findet Ruhe, die andern aber müssen zurückkehren und wieder sieben Jahre warten⁴⁾.

Schreckbringend, meist aber noch ohne schlimme Folgen, ist es, wenn sich einem nächtlichen Wanderer plötzlich ein Geist als unbequemer Reiter auf die Schultern legt⁵⁾. In der Bächli bei Visperterminen ging der Geist eines Kapellenvogtes, der Opfergelder entwendet hatte, um. Dieser rief einst einem Vorübergehenden zu, ob er ihn tragen oder lieber von ihm getragen werden wolle. Der Angerufene zog es vor, den Toten zu schleppen und brachte ihn bis zum «spitzen Biel», wo der Geist mit Geheul und Gestank durch den Graben hinunterfuhr⁶⁾. Zur hohen Stiege warf sich einem Saaser, der dort nachts vorbeiging, ein Bock mit den Vorderfüßen auf die Achsel. Der Bock wurde mit jedem Schritte schwerer, so dass der Mann glaubte, er könne die Last nicht mehr weiter tragen (II, 123, 99).

Häufig kommt es vor, dass ein Lebender von den Angriffen eines Wiedergängers nur unter bestimmten Bedingungen oder durch besondern Beistand bewahrt wird. Der Geist erscheint in diesen Fällen bloss drohend und sagt dem Lebenden, wie es ihm gehen würde, wenn dieser oder jener Umstand nicht wäre.

In Ernen erschien nachts ein Toter seinem Bruder und drohte, wenn er bis Betenläuten seinem Versprechen nicht nachkomme, werde er die Sonne nicht mehr sehen (II, 216, 155). Der Schafstreiber-Geist von Lötschen stand plötzlich dro-

⁴⁾ Zulliger, S. 212.

⁵⁾ Vgl. hierzu: Ranke, F., *Huckup*. In: Bayer. Hefte f. Volkskunde. 9, 1922, S. 1 ff.

⁶⁾ Stebler, *Heidenreben*. S. 12 ff.

hend auf der Brücke vor den spottenden Säumern, konnte ihnen aber nichts anhaben, weil sie einen Geistlichen bei sich hatten (211, 118). Der Tote, der einem Törbjer begegnete und ihn um Gehör bat, drohte, er werde ihn zu treffen wissen, wenn er ihn jetzt nicht anhören wolle (TR, 227, 119). Zu der Magd, die im Rathause zu Leuk Licht holen wollte, sagte ein Toter, er würde sie auf diesem Fleck zerreiben, dass die Hühner den zermalnten Brei aufpicken könnten, wenn sie nicht viel gelitten und geduldet hätte (II, 173, 128). Eine Schar reitender Geister drohten einem, der ihnen im Wege stand, sie würden ihn hacken wie Kraut und zu Brühe zerstampfen, wenn er nicht Amtmann wäre (TR, 244, 135). Aehnliche Drohungen lauten: zersägen in Stücke (TR, 214, 104), zerreißen in Stücke (208, 113), zerreißen und zerbeissen wie Staub an der Sonne (II, 183, 133), zerreiben wie Staub und Gert (II, 202, 145), zerreiben wie Staub und Asche (I, 230, 215), zerreiben wie Sand, der zum Tale hinausgespült wird (TR, 246, 138), zerhacken wie Gartengemüse (TR, 248, 140), zerstäuben wie feinstes Mehl (II, 82, 67), auffressen mit Haut und Haar (TR, 246, 139), u. ä.

Bemerkenswert ist, wie die Sage fast ausschliesslich die starkwirkenden Verben mit der Vorsilbe «zer» gebraucht, um das Schreckhafte dieser Drohungen hervorzuheben, und zwar keineswegs nur die schriftliche Ueberlieferung, sondern auch die heute noch lebendige Erzählung.

Ein Totenschädel, den ein Bursche um eine Wette aus dem Beinhaus geholt hatte, begann plötzlich zu sprechen und sagte, es sei besser, er habe den Schädel seines Onkels ergriffen und nicht den eines andern. Wenn er nicht sein Verwandter wäre, so würde er ihn in Stücke zerreißen. Trotzdem aber blieb es nicht bei der blossen Drohung, wie in den vorher zitierten Beispielen, denn der Bursche musste nachher viele Wochen das Bett hüten (223, 146). Auch ein Jäger, den ein Geist im Augenblick verschonte, weil er einen schutzgebenden Kameraden bei sich hatte, erholte sich nicht wieder vom Eindruck der Begegnung, und man sagt, er sei noch im gleichen Jahre gestorben (II, 86, 70).

Diese Fälle stehen nicht vereinzelt da. Erkrankung, Schwächung der Lebenskraft, Siechtum und Tod sind häufig die Folgen der Zusammenkunft mit Toten. Von einer Schwächung der Lebenskraft durch den Verkehr mit Toten haben wir bereits früher gesprochen, indem wir sagten, dass die Toten, die vom Atem der Lebenden schöpfen, eine Zeit-

lang auf Kosten von deren Lebenskraft «leben», d. h. dass sie sich dadurch menschliche Fähigkeiten anzueignen vermögen. Voraussetzung hiefür war die Vorstellung eines in seinen körperlichen und geistigen Kräften geminderten Toten. Aus den hier vorliegenden Sagen geht aber in dieser Beziehung gerade das Gegenteil hervor. Die Toten zeigen sich nicht mit verminderten, sondern mit gesteigerten Kräften. Sie besitzen nicht bloss die Gabe der Sprache und der ungehinderten Bewegung, sie können auch plötzlich erscheinen und ebenso plötzlich wieder verschwinden, sie besitzen auch übermenschliche Körperkraft, was schon aus der dem Lebenden angedrohten Todesart wie Zerstampfen oder Zerreiben zu Staub und Asche u. ä. hervorgeht. Vermöge dieser gesteigerten Kräfte schaden sie den Lebenden, und zwar kann die Schädigung leichter oder schwerer Art sein, unter Umständen so schwer, dass sie den Tod des Lebenden herbeiführt.

Eine Reckingertochter, die, vom Abendsitz heimkehrend, einen in Mannsgestalt vor ihrem Hause stehenden Geist beiseite schieben wollte, war von jener Stunde an am rechten Arm gelähmt (I, 72, 50). In den Rachgarten strich ein Geist in der Gestalt einer Katze herum, nach deren Art er sich den Menschen an die Füße drückte, worauf diese hoch aufschwollen⁷⁾. Dem Peter Wicki, der dem Winken einer weissen Gestalt nicht folgte, flog ein stechender Schmerz ins Knie, der ihn ein Jahr lang nicht verliess (II, 39, 31). Einem Manne, der den Gratzug vorbeiziehen sah, steckte der letzte, der auf einem Hahn einherritt, eine Feder so tief in die Zehe des rechten Fusses, dass er sie nicht entfernen konnte und ein Jahr lang von stechenden Schmerzen arg geplagt wurde (II, 237, 169). Einem betrunkenen Maurer, der vor dem Gratzug nicht aus der Kapelle weichen wollte, faulten nachher Hände und Füsse ab (203, 102). Einem Naterser, der nicht rechtzeitig vor dem Gratzug aus dem Wege zu treten vermochte, erkrankte die Ferse an einem unheilbaren Leiden (II, 239, 169). Den Lahmtag (Lahmheit) zog sich ein Senne zu, der trotz der Warnung seiner Kameraden die Hütte im Niedertal, vor der ein Geist in Stiergestalt umging, verliess (II, 221, 157). Zwei Ernerinnen, die mit ihrem Bruder zu Lebzeiten oft im Streite gewesen waren, liessen diesem einen Stock vor seine Haustüre stellen; als er diesen in die Hand nahm, war er auf der Stelle lahm (II, 222, 159). Den Lahmtag (s. o.) zog sich auch einer im Geisterhause auf der Riederalp zu (II, 78, 65).

⁷⁾ Anneler, S. 130.

Wer es wagte, den Juckentoni zu verspotten, der erkrankte (II, 62, 50). Krank wurde auch der Hausvater, der aus Neugierde einem Geiste nachging (II, 116, 93). Ein Bursche, der auf dem Wege zu seiner Geliebten dem Gratzug begegnete, musste nachher drei Wochen das Bett hüten (272, 29). Eine lange Krankheit musste auch der Jäger durchmachen, der auf einen in Fuchsgestalt umgehenden Geist angelegt hatte. Er ging von da an nie mehr auf die Jagd (II, 83, 68).

Ein Knecht, der aus Neugierde durch ein Loch in der Wand nach dem gebannten Geist seiner toten Meisterin schaute, verlor dadurch ein Auge, erkrankte und starb bald darauf (II, 117, 94). Am Gwadren bei Eischoll sah ein Mädchen einen Geist, der ihm winkte, dann aber im Stall verschwand. Es wollte ihm dahin folgen, wurde aber von einem eiskalten Hauche getroffen. Von der Stunde an kränkelte es und war bald eine Leiche (II, 134, 110). Einer von den Lötschern, die den Geldzähler-Geist in der Kühmatkapelle gesehen und angeredet hatten, erkrankte schwer und starb in kurzer Zeit (157, 25). Der, welcher auf der Nesselalp dem Tanz der Toten zugeschaut hatte, erkrankte bald nachher an einem Beinleiden, an dem er auch starb (238, 8). Ein Bursche, der zu einem verborgenen Tanze gehen wollte, hörte, als er am verabredeten Orte ankam, bereits die schönste Musik und das Stampfen der tanzenden Paare. Als er aber eintrat, war das Haus leer. Bald nachher erkrankte er und starb (254, 25). Der Nachtbub, der eine Naterserfrau durch das Anwerfen einer Kuhhaut erschrecken wollte, diese aber von den Armen Seelen zurück an den Kopf geworfen erhielt, war ein paar Tage nachher schon eine Leiche (I, 273, 248). Der Geisshirt, der mit den Toten im Vonöischi zusammentraf, wurde nachher von einem heftigen Fieber erfasst und war in drei Tagen eine Leiche (II, 178, 130).

Eine Schwächung der Lebenskraft ist auch bei den Tieren festzustellen, die mit Geistern in Berührung kommen. Jene Kuh, die den Geistern zu ihrem nächtlichen Schmause gedient hatte, stand zwar am Morgen — trotz des durch ein Holunderstäbchen ersetzten Knochens — wieder da, äusserlich von einer andern Kuh nicht verschieden. Die Geister aber gaben dem Sennen das Gebot, sie niemals mit dem Namen «Holunderkuh» zu rufen. Als es der Hirte einmal doch tat, da fiel die Kuh zu Boden und blieb tot liegen (20, 29).

In den bisher zitierten Sagen sind Krankheit oder Tod mit wenigen Ausnahmen nicht die Folge eines tätlichen Angriffs; diese Wirkung wird dadurch gezeitigt, dass der Lebende in

die Nähe eines gefährlichen Toten gelangt. Die blosse Berührung mit der Sphäre der Jenseitigen wirkt sich hier schädigend auf die Lebenskraft aus. Dabei ist es gleichgültig, ob der Lebende zufällig oder absichtlich mit dem Toten zusammengetroffen ist. Der Geisshirt, der auf der Suche nach der verlorenen Ziege unabsichtlich in das Geistergemach im Vonöische gelangte, erkrankte und starb wie der Knecht, der aus Neugierde in die Kammer hineinschaute, in die der Geist seiner toten Herrin gebannt war.

Es gibt aber auch Tote, die den Lebenden tötlich an greifen. Bereits weiter oben haben wir von den drohenden Toten gehört, die den ihnen Begegnenden zerreissen, zermalmen, zerstäuben, zerstampfen würden, wenn er nicht unter besonderem Schutze stünde. Solche Angriffe bleiben aber durchaus nicht immer nur Drohung; es gibt manche Sagen, die von ähnlichen schrecklichen Vorkommnissen berichten. Bevor wir diese Beispiele anführen, erwähnen wir zuerst jene Sagen, die zwar von tätlichen Angriffen der Toten berichten, ohne dass aber ihre Folgen so schlimmer Natur sind.

Beim Wilerbach wurde ein Prahler von einem Geiste am Halse gepackt und zu Boden geworfen. Sie rangen miteinander, dass am Morgen der Schnee eine Strecke weit ganz aufgewühlt und zertreten war. Er kam aber noch mit heiler Haut davon (II, 62, 51). Ein Lötscher sah einen Mann aus einer Scheune springen und im Stall verschwinden. Er eilte ihm nach, packte ihn und rang solange mit ihm, bis er in sein Gesicht sah und erkannte, dass er mit einem Toten handgemein war. Da liess er ihn fahren (II, 223, 160). Ein geisternder Senn warf den Jägern, als sie den Pferch verliessen, die Stapf-hölzer nach, traf aber niemand (34, 51). Den spottenden Jägern warfen geisternde Sennerinnen Milcheimer und Butterkübel an den Kopf, ohne sie aber zu verletzen (270, 24). Mit dem Schrecken kam auch ein nächtlicher Wanderer davon, der in der Nähe des Heidenbiels von einem Geiste unter den Weg geworfen wurde (I, 189, 166). Ein Senne, der auf der Suche nach einer verlorenen Kuh mit einer Geistergesellschaft zusammentraf, wurde von einem baumlangen Toten am Halse gewürgt, dass alles gelb und grün vor seinen Augen schwamm. Er kam aber mit dem Leben davon, weil er aus Pflicht in der Hütte weilte (II, 217, 156). Ein Grenzwächter in Zwischbergen, der einen Schatzhüter mit einer Hacke vertreiben wollte, wurde von diesem an der Gurgel gepackt, dass er fast den Atem verlor, mit kralliger Hand zerkratzt ^{a)}).

^{a)} Zulliger, S. 213.

Ein Bursche wurde von einem Geist derart zugerichtet, dass er sich todkrank zu Bette legen musste (42, 63). Ein Eischler, der trotz Warnung im Tennabach vorbeiging, wurde am Morgen zerschmettert am Fusse eines Felsens aufgefunden. Wie schrecklich das Ringen mit dem Geiste gewesen sein musste, sah man an den Kampfspuren im Gestrüpp, an den ausgerissenen Tannenbäumchen und der aufgewühlten Erde (67, 83). Den Sennen, der sich in eine Geisterhütte begab, um dort von den Toten das Geigen zu erlernen, fand man am folgenden Morgen tot in der Hütte, mit eingedrückten Malen einer Geige auf der Brust (18, 26).

Fand man in diesen Fällen wenigstens noch die Leiche der Unglücklichen, so kommt es häufig vor, dass ein Lebender von einem Geiste einfach hinweggerissen wird, ohne dass seine Leiche irgendwo auffindbar ist, höchstens dass noch ein Schühlein, der Fetzen eines Kleidungsstückes oder eine blutige Spur als einziger Ueberrest und trauriger Zeuge an abgelegnem Orte aufgefunden wird.

Kaum hatte die Sängerele aus Uebermut dem Jauchzerbozen in den Meiggern das drittemal entgegengejauchzt, da raste es wie ein Sturmwind heran. Alle stoben auseinander. Man hörte noch ein klägliches Weinen und Wimmern. Dann war alles still. Einige Tage später fanden Ziegenhirten weit unten in den Wiesen einen Schuh, den die Sängerele getragen hatte (II, 128, 104). Auch von einem Sennen, der sich vorwitzig in eine Geisterhütte begeben hatte, fand man nichts als zerrissene Schuhe und an einem Aste Kleiderfetzen (186, 77). Unter einem Felsen fand man den entstellten Kopf eines Emser-Gewalthabers, der auf rätselhafte Weise seinen Tod gefunden hatte. Unweit von seinem Schädel lagen Hut und Schuhe (66, 81). Von einer Wöchnerin, die ein Geist entführte, fand man nur eine Haarflechte und ein Körbchen mit Zehrung, das sie bei sich getragen hatte (II, 126, 101). Ein gewisser Seematter von Törbel, der am hellen Mittag in Begleitung zweier Kameraden an einem Orte vorbeiging, an dem ihm ein Geist Rache geschworen hatte, wurde von diesem plötzlich aus der Mitte seiner Kameraden hinweggerissen und durch die Lüfte davongetragen. Als man später nach ihm suchte, fand man nichts als weiter unten an einem Kirschbaum die Eingeweide des Verunglückten (II, 110, 88). Einen Burschen, der Leichenwache hielt und, um seine Kameraden zu schrecken, sich selbst unter das Leichentuch legte, ergriff der wirkliche Tote und trug ihn davon. Man konnte von ihm nachher nichts finden als Haar und Blut an den Steinen und Bäumen, an denen

ihn der Geist vorbeigezogen hatte (I, 129, 101). Von einem Jäger, auf den zwei Kameraden lange vergeblich warteten, sah man von dem Tage an nichts mehr. Da die Jäger zu gleicher Zeit eine Totenprozession hatten vorbeiziehen sehen, liegt die Vermutung nahe, er habe sein Ende durch Geisterhand gefunden (203, 101). An einer Naterser Wasserleitung stürzte fast jedes Jahr ein Bursche ins Massa-Chin. Man glaubte, Geister seien an ihrem Tode schuld gewesen. Einmal will ein Hirte gehört haben, dass eine Stimme dreimal aus dem Chin (Abgrund) gerufen habe: «Die Stunde ist da, aber der Mann noch nicht.» Kaum habe sie zum drittenmal gerufen, als ein Mann in eilendem Schritte über die Wasserleitung kam und in den Abgrund fiel (I, 114, 86).

So haftet dem Tod durch Geisterhand mehr als dem natürlichen etwas Grauses und Schreckenerregendes an. Es scheint den Geistern nicht zu genügen, den Lebenden des Lebens zu berauben, sie wollen ihn auch in seiner Körperlichkeit vollständig vernichten. Warum sie das tun, sagt die Sage nicht, sie begnügt sich mit dem Bericht des grauenvollen Geschehens. Vielfach, wie in den vorstehend angeführten Sagen, berichtet sie bloss von dem unheimlichen und rätselhaften Verschwinden eines Lebenden oder von später aufgefundenen Ueberresten und lässt so in grosser Unbestimmtheit der Phantasie Raum, sich die Todesart auszumalen. In andern Fällen aber schreckt sie nicht davor zurück, den Vorgang in seiner vollen Grausigkeit zu beschreiben.

Als ein Jäger über einen Lachergeist spottete, erschien dieser in der Gestalt eines grauen, grossen Weibes, nahm unter Gelächter ein Wickelband hervor, wickelte den Spötter ein wie ein Kind, nahm ihn zu sich auf den Schooss und löf-felte ihm — immer unter grausem Gelächter — grau-grünen Koch ein, bis er erstickte. Dann legte sie ihn unter schrecklichem Gelächter nieder. Am Morgen fand man ihn tot, den Mund angefüllt mit Aschenpappe (TR, 43, 38). Ein Jäger, der auf das Jauchzen eines Geistes vor die Hütte trat, wurde von diesem zerrissen, wie man Kraut zerreisst (242, 17). In Eng-gersch ging lange Zeit ein Geisterross herum, das alles zertrat und zerstampfte, was ihm in den Weg kam (TR, 243, 134). In Sitten drückte ein Geisterross ein Bäuerlein, das sich versehentlich aufgesetzt hatte, an einem Torbogen zu Tode (TR, 243, 133).

Manche Tote zeigen sich den Lebenden dadurch als übelwollend, dass sie die Rolle von verheerenden Naturgeistern übernehmen.

Nachdem ein Bruder seine von ihm schwangere Schwester gemordet hatte, liessen sich ob dem Dorfe unruhige Geister hören, welche Erdmassen und Felsen herunterwälzten. Nachdem er sich aus Gewissensangst selbst entleibt hatte, wurde der Spuk noch ärger (TR, 194, 86). Im Sanetschtal nagten boshafte Geister ohne Unterlass an den Felsen herum und machten Geröll und Steinblöcke zu Tale stürzen (TR, 262, 154). Ein Vater und seine zwei Söhne gingen nach ihrem Tode als Steintröler-Geister (ein Spuk, der Steine den Berg hinabrollt) in der Nähe von Goppenstein um (209, 116a). Nachdem ein gewisser Briggeler von Stalden gestorben war, rollte ein Geist immer wieder Steine gegen das Dorf Obstalden (73, 98). Die Leiche eines von seinen Geschwistern ermordeten, geisteschwachen Mädchens hatte die Macht erhalten, so weit alles zu verwüsten, als sie das Wasser getragen hatte. Nachdem man die Leiche aufgefunden hatte, entstand ein furchtbares Ungewitter, und das Faulhorn, vom Regen unterwühlt, stürzte herunter und begrub das Dorf unter Schutt und Trümmern (I, 63, 38). Auf einer Schlammlawine im Illgraben will man schwarz gekleidete Herren reiten gesehen haben (TR, 44, 39). Auch der Ausbruch des Märjelensees wird dem Geiste eines Toten zugeschrieben, der darin seinen Aufenthalt hat (6, 8). An manchen Orten sagt man, wenn Steinschläge herniederkommen, sie seien von den Bettlern verursacht, welche die weggeworfenen Stücke Brot nach ihrem Tode als Steine auf die Berge hinauftragen, von wo sie immer wieder zu Tale rollen (TR, 94, 96). Von einer Schutthalde im Lötschental, von der immer Steine herunterrollten, sagte man, ein Geistlicher habe dort einen Geist hineingebannt. Ebenso glaubt man, die Wildheit mancher Bäche komme von den Geistern, die dorthin gebannt seien⁹⁾. Mancherorts glaubt man, das Erdbeben sei von den Toten verursacht. Immer wenn es sich ereignet, ist eine Totenprozession vorbeigezogen (TR, 17, 11).

Die feindselige und schadenbringende Einstellung mancher Toten zeigt sich auch in ihrem Verhalten zu den T i e r e n , die den Lebenden zum Eigentum gehören.

Auf der Varenalpe waren die Schweine in einem Stalle nicht mehr zu halten, seit dort ein erschlagener Schweinehirt begraben worden war (251, 17). Auf der Alpe Veglia wurden die Schweine nach der Vigil von St. Bartolomä nicht mehr geduldet, seitdem die Welschen dort drei Jäger an diesem Tage wie Schweine gestochen und gebrüht hatten (I, 132,

⁹⁾ Anneler, S. 270.

106). Im Tenn bei Wiler fand ein Bauer in seinem Stalle, in dem oft ein kindsmörderisches Paar sich zeigte, am Morgen immer zwei Kühe an einer Kette (212, 120). Wenn sich in einem Stalle zwei Kühe an derselben Kette finden, so deutet das der Volksglaube, wie wir bereits früher erwähnten, als Zeichen einer Armen Seele, die den Lebenden um Hilfe mahnen will. Es wäre somit keine böartige Absicht des Toten vorhanden. Dieselbe Möglichkeit besteht an sich auch bei andern, in diesem Kapitel angeführten Sagen. Wir stellen sie aber trotzdem hieher, weil es sich, vom Standpunkt des Lebenden aus, um ein schadenbringendes Tun handelt.

In der Begleitung der Hohbachspinnerin zeigte sich eine böartige Katze, die dem grasenden Vieh plötzlich auf den Rücken sprang, die Krallen einhackte und biss, so dass das Opfer tot niederfiel (II, 60, 48). Einer Witwe, die einem Toten, der ihr zu Lebzeiten eine Kuh geschädigt hatte, die Wiedergutmachung nicht erlassen wollte, gingen für ihre Hartherzigkeit an einem Tage zwei Kühe zugrunde (II, 222, 158).

Ein Geist, den man Juckentoni nannte, quälte nachts die Kühe, dass sie laut aufmuhten, brüllten, durcheinandersprangen und davonliefen (II, 62, 50). Auf der Meidenalp beunruhigte ein Geist immer die Schafe. Als der Hirt einmal aus Angst reissaus nahm, sprengte der Geist die Schafe in solcher Unordnung und Wucht hinter ihm her, dass er keinen Augenblick sicher war, von ihnen überrannt zu werden (II, 138, 114).

Das Viehversprengen ist eine Vorstellung, die in der Walisersage noch heute sehr lebendig ist und deshalb in zahlreichen Sagen, meist nur mit geringen Variationen, zum Ausdruck kommt. Wenn auch nicht immer, so sind es doch in der Mehrzahl der Fälle die Toten, die das Vieh an einer bestimmten Stelle nicht dulden und es deshalb vom Lager aufjagen oder aus dem Pferch hinaussprengen.

Nach dem Tode eines Hirten, der fahrlässig eine Kuh hatte zu Schaden kommen lassen, ohne den Eigentümer nachher zu entschädigen, wurde auf einer Alpe immer wieder das Vieh aus dem Pferch hinausgesprengt, wenn man es nicht vor Sonnenaufgang hinaustrieb (13, 14). In einer andern Alpe war es der Geist eines Jakob Tscherrig, der das Vieh des Morgens aus dem Pferch hinausjagte (27, 39). Auf einer Rinderalpe trieb ein kleines, fettes Männchen die Tiere derart herum, dass in einem Sommer elf der schönsten zugrunde gingen (14, 17). In einer Saaseralpe, in der die Geister gottvergessener Menschen bis ans Ende der Welt umgehen müssen, wurden die Schafe um die Mitternachtsstunde von ihrem Lager aufge-

sprengt, so dass sie sich unter furchtbarem Geblök und Schellengeklingel zerstreuten und erst am Morgen wieder gesammelt werden konnten (II, 119, 95). Auf einer Gommeralpe war es der Geist eines erschlagenen Hirten, der die Kühe beunruhigte und fortjagte¹⁰⁾. Einem mutigen Sennen, der dem nächtlichen Störefried einer Alpe auflauerte, gab sich dieser als ehemaliger Viehdieb zu erkennen, der zur Strafe hier umgehen müsse (TR, 145, 39). Auf der Unterbächner Rinderalpe stob das Vieh in der Nacht immer aus einem Pferch hinaus, den man an einem Ort errichtet hatte, an dem der Gratzug vorbeizog (251, 16).

Nicht weniger bekannt als das Viehversprengen ist das Entführen oder Entrücken einer Herde. Als Beispiel sei hier eine Sage aus dem Lötschental angeführt.

«Auf den Alpen Faldum, Resti und Kummen spukte vor Jahren ein Geist, der den Sennen jeden Sommer einmal das Vieh für mehrere Tage wegtrieb. Der Geist soll ein böser Senne gewesen sein, der Sonntags nie zur Messe ging. Wenn er kam und das Vieh weglockte, so hörte man ihn rufen: 'Hei lobe bruni Chueh, lauf dem Mutzlihore (Mutthorn) zuel' Dann verschwand die Herde wie auf Kommando, und wenn sie nach mehreren Tagen wieder zurückkam, hatten die Tiere Weizenähren zwischen den Klauen und gaben rote Milch...' (175, 61).

Die übrigen Sagen, die vom Viehentrücken erzählen, stimmen im wesentlichen mit der angeführten überein. Immer wird das Vieh auf rätselhafte Weise vom Lager aufgetrieben und in geordnetem Zuge über unendlich weite Strecken «über Matten, Felsen, Abgründe, Dörfer, Friedhöfe in weite Fernen» (187, 78) bis nach Mailand (TR, 254, 147) oder anderwärts hingeführt, sei es für die Dauer einer Nacht (213, 123), für 24 Stunden (II, 261, 180) oder für mehrere Tage wie in dem angeführten Beispiel, worauf es zurückkehrt mit Weizenähren, Weinlaub (13, 16) oder Rosmarinzweigen (II, 262, 180) zwischen den Zehen.

Unsicherheit besteht im allgemeinen über die Gestalt des Viehentführers. In der zitierten Sage aus dem Lötschental war es ein umgehender Senne, der das Vieh wegtrieb. In andern Sagen hat der Böse die Rolle des «Vehrobers» übernommen (II, 251, 173), oder der Entführer ist eine Gestalt, die sowohl ein Toter als auch der Teufel sein könnte (13, 16), oder man erwähnt nur die Tatsache des Viehentrückens, ohne anzu-

¹⁰⁾ Am-Herd, S. 126.

geben, durch wen es geschieht (280, 47). Als Beispiel für die Unsicherheit mag auch erwähnt sein, dass die Sage vom «Vehrobjerli in Tschärminungu» in den Wallisersagen, hrsg. v. Histor. Verein des Oberwallis, den Teufelssagen zugerechnet wurde, obwohl aus der Beschreibung der Gestalt des Viehentführers eher auf einen umgehenden Toten geschlossen werden dürfte. Es schleicht sich nämlich jemand zum Vieh, der sich bei näherem Zusehen als «eine knöcherige Weibsgestalt, leicht geschürzt, mit dunkelgrauem, fahlem, hagern Gesicht» entpuppt. Sie trägt einen gefüllten Glücksack (kleiner Sack mit Salz oder Mehl) auf der Schulter und reicht mit voller Hand den gierigen Kühen davon (II, 260, 180).

Die Vorstellung vom Viehentücken findet sich auch ausser der Wallisersage in weiter Verbreitung. Wir können hier auf diese sehr interessante Frage nicht weiter eingehen. Uns galt es nur aufzuzeigen, in welcher Weise die feindlich-schädigende Haltung der Toten auch im Verhalten gegen die Haustiere des Menschen zum Ausdruck kommt.

Wenn aber die Toten dem Lebenden feindlich gegenüberstehen und sie an Gesundheit, Leben und Gut zu schädigen suchen, so ist dieser doch keineswegs ihren Angriffen wehrlos preisgegeben. Gleich wie er im Besitze von Kräften ist, die ihm gegenüber dem bittenden Toten eine überlegene Stellung zukommen lassen, so stehen ihm Mittel zu Gebote, mit denen er den in böser Absicht an ihn herantretenden Geistern erfolgreich zu begegnen vermag, ja, kraft deren er sogar aktiv gegen sie vorgehen und ihre unheilbringende Macht binden kann.

Unter diesen Abwehrmitteln gibt es in ähnlicher Weise wie bei den Erlösungsbedingungen eine Gruppe, die wir heute als christliche Natur empfinden, und eine andere, die aus dem christlichen Glauben heraus ihre Erklärung nicht findet. Die beiden Gruppen finden sich aber kaum irgendwo in reinlicher Scheidung. Meistens durchdringen sie sich gegenseitig, und häufig kommt es vor, dass «ältere» Vorstellungen eine christliche Umdeutung erhalten haben. Inwieweit dies z. B. bei den heute im Vordergrund stehenden Abwehrmitteln Kreuz und Weihwasser der Fall ist, lässt sich wohl nicht feststellen. Sicher ist, dass Kreuz und Wasser bereits vor dem Aufkommen des Christentums im Glauben und Zaubebrauch der Völker eine wichtige Rolle spielten, aber ihre umfassende und überragende Bedeutung haben sie erst durch die Kirche erhalten. Wenn wir heute in der Sage dem Zeichen des Kreuzes als Abwehrmittel begegnen, so dürfen

wir es deshalb ohne weiteres als christliche Vorstellung ansprechen, ebenso das Weihwasser, das ja oft nur dazu dient, um ein Kreuzzeichen zu schlagen.

In diesem Sinne zählen wir zu den Abwehrmitteln christlicher Natur auch geweihte Gegenstände, Anrufung heiliger Namen, Gebete, Gelöbnis zu fasten oder Almosen zu geben, eine Wallfahrt auszuführen, ein Bethaus zu errichten u. ä.

Die grösste Abwehrkraft unter diesen Mitteln besitzen, wie schon angedeutet, Kreuz und Kreuzzeichen.

Ursprünglich war das Kreuzzeichen ein religiöses Symbol, ein Zeichen des Christseins. Es wurde aber recht bald zu einem mächtigen Schutzzeichen, durch das man sich in jeder Gefahr unter die Obhut Gottes stellte. So entstand auch der Brauch, neben dem Eingang der Häuser Weihwassergeschirre anzubringen, damit sich jeder Eintretende mit geweihtem Wasser bekreuzen könne. Dieser Brauch besteht auch heute noch in den katholischen Familien des Wallis. Vom Glauben an die schützende Kraft des Weihwassers findet sich ein schönes Zeugnis in einer Sage von der Belalp.

Dort war ein Bursche nach dem Abzug der übrigen Aelpler noch eine Nacht zurückgeblieben. Kaum hatte er sich schlafen gelegt, so hörte er ein leises Geräusch. Ein weissgekleidetes Kind öffnete sanft die Türe, schlich behutsam zur Fensterbank und setzte sich dem Manne gegenüber. Das Kind stützte seinen kleinen Ellenbogen auf den Tisch, sah zum Schläfer hinüber und fing an zu lachen. Da fasste der junge Mann Mut und fragte das Kind, warum es lache. Es antwortete ihm: «Da muss ich wohl lachen... wie? Du so mutterseelenallein in dieser grossen Alpe, mehr als eine Stunde weit von jedem menschlichen Wesen getrennt und dabei das Weihwassergeschirr leer!» (TR, 165, 57). Einem Nachtbuben, der vor einem ihm begegnenden Gespenst noch schnell das Kreuzzeichen machen konnte, rief der Geist zu: «Heute bis du mir entgangen, weil du noch Zeit hattest, mit Weihwasser das Kreuzzeichen zu machen...» (I, 176, 152),

Das Kreuzzeichen, ohne Weihwasser, brachte drei Totengeister zum Verschwinden, die sich in der Gestalt eines Lammes und zweier Drachen zeigten (12, 13).

Schutz vor Geistern verleiht auch das Errichten von Kreuzen an Spukorten. Die Katze der Hohbachspinnerin biss keine Kuh mehr tot, nachdem man auf Rat eines Paters auf der Alpe

vier Holzkreuze errichtet hatte, die sich gegenseitig in die Gesichtslinie fielen. Ausserdem hatte man noch neben jedes der vier grossen hölzernen noch kleine eiserne Kreuze in die Erde vergraben (II, 60, 48). Wie gross die Wirkung eines Kreuzes zu sein vermag, geht aus den Worten eines Toten hervor, der zu dem ihm begegnenden Tanzvolk sagte: «Wenn nicht einer unter euch ein ‚Kreuzlein‘ mit sich in der Tasche trüge, so würdet ihr alle an den Haaren zur Morse herabgezogen, da zu Sand zerrieben und zum Tale hinausgespült werden» (TR, 246, 138).

Dieselbe Wirkung wie durch das Errichten von Kreuzen kann auch durch den Bau von Bethäusern oder durch Renovation bereits bestehender Kapellen erreicht werden. Der Spuk von Goppenstein verschwand z. B., sobald man dort ein Bethaus errichtet hatte (156, 22). Den Geldzähler in der Kühmatt hörte man nicht mehr umgehen, nachdem die dortige Kapelle neue Fenster erhalten hatte (157, 24).

Abwehrkraft kommt auch verschiedenen geweihten Dingen zu, die der Lebende zu seinem Schutze ständig mit sich tragen kann. Der schwarze Haufe, der einem spät heimkehrenden Emser den Weg versperrte, wich auf die linke Seite aus, als er eine gesegnete Medaille hervorzog (71, 94). Ein Pater, der in ein Geisterhaus schlafen ging, nahm zu seinem Schutze eine geweihte Kerze mit sich und las in einem Buche (wohl das Brevier). Der Geist konnte ihm deshalb nichts anhaben, sagte ihm sogar, warum er umgehen müsse, und wurde vom Pater erlöst (241, 15). In einem Geisterzimmer, in dem jeder Schlafende am Morgen tot aufgefunden wurde, schlief eines Nachts ein Geistlicher. Er liess das Brevier offen auf dem Tische liegen. Als er am Morgen gesund erwachte, bemerkte er, dass der Geist seine Klauen im Brevierbuch eingeklemmt hatte und nun nicht loskommen konnte (238, 7). Unter den Schutzmitteln, die ein alter Soldat verlangte, um am Grabe eines umgehenden Geizhalses Wache zu stehen, waren auch zwei Lichtmesskerzen (d. h. zwei Kerzen, die am Feste Mariä Lichtmess geweiht werden) (75, 100).

Sichern Schutz gegen die Geister verleiht die Stola, das Zeichen priesterlicher Gewalt. Der Priester, der sie trägt, hat selbst Macht über die Geister, sie aber vermögen ihm nichts anzuhaben. In Bürchen erzählt man, ein Geist habe einem Priester, der es mehrmals versucht hatte, ihn zu bannen, gedroht, er werde ihn schon einmal ohne Stola treffen. Und wirklich musste er einmal ohne diesen Schutz zur Nachtzeit

von Visp nach Bürchen gehen. Auf den «Stärrigen Bodmen» wurde er vom Geiste angefallen und in kleine Fetzen zerrissen. Auf einem Stein, der noch heute am alten Wege nach Bürchen gezeigt wird, fand man die blutigen Ueberreste⁴¹⁾. Bei Jegerlehner steht auch eine Sage, in der berichtet wird, ein Bursche, der durch den von Geistern gefährdeten Albenwald gehen musste, habe eine Stola mit sich genommen, obwohl sie sonst nur in den Händen des Priesters ist. Ohne die Stola aber wäre es ihm nach den Aussagen der durch ihn Erlösten nicht gelungen, lebendig fortzukommen (92, 117).

Ein Schutz gegen Geister liegt auch in der *Anrufung Gottes* und der Heiligen. Anneler berichtet aus dem Lötshental, man glaube, die Anrufung «Jesus, Maria und Josef» helfe gegen die Geister. Ein Geistlicher, der in einem Spukhause von einem Geiste arg gequält wurde, empfahl sich in Gedanken Gott und der Muttergottes. Und siehe! Im Nu war das Gespenst verschwunden (II, 79, 65). Einem jungen Hirten begegnete auf den Alpen ein Geist in Hauptmannsuniform. Dieser befahl ihm, zu folgen, was er willenlos tun musste. Er folgte dem Geiste bis zu einem Wasserfall, in den sich der Hauptmann stürzte. Der Hirte, der ihm folgen musste, flehte zu Gott und allen Heiligen um Hilfe und kam zum Stehen (II, 97, 78). Ein frommer und rechtschaffener Mann, der «Fortnaz» geheissen, begegnete bei der Brücke, die über den Bala-Bach führte, der Totenprozession, an deren Spitze sich ein gewaltiges Tier mit gähnend geöffnetem Rachen bewegte. Es drohte auch ihn zu verschlingen, aber wie durch eine höhere Macht daran verhindert, stürzte es an ihm vorbei in die Tiefe, gefolgt von dem langen Zug der Toten. Nur der Letzte der Vorüberziehenden blieb bei der Brücke stehen und sagte zum Fortnaz: «Wisse, dies ist der Gratzug, der jahraus, jahrein, bei Tag und Nacht, sonder Rast und Ruhe über Gebirg und Tal und alle Länder zieht und zum Zwecke hat, die Menschen zu verderben. Dich hätte das Tier auch verschlungen, wenn du nicht gebetet und Maria dir nicht geholfen hätte...» (TR, 76, 75).

Das Gebet mit der grössten schutzbringenden Kraft scheint das *Johannes-Evangelium* zu sein. Auf den Alpen rufen die Hirten noch heute dieses Gebet in die Nacht hinaus und glauben, soweit der Betruf reiche, habe kein böser Geist Gewalt über Menschen und Vieh. Als ein Hirte es einst zu beten vergass, wurde ihm seine Herde entführt, und er selbst

⁴¹⁾ Mündliche Ueberlieferung aus Bürchen.

musste mit, so weit, dass seine Schuhe bei der Rückkehr ganz durchgelaufen waren (280, 47). An einem abgelegenen Orte versammelten sich einst viele junge Burschen und Mädchen zu einem verborgenen Tanze. Da geschah es, dass immer neue und ungekannte Tänzer erschienen und nach und nach den Tanzboden überfüllten. Den Lebenden wurde es unheimlich, so dass sie den Tanzplatz verliessen und bergabwärts in eine Scheune flüchteten, gefolgt von der Schar der Ungekannten. Diese drohten die Türe einzustossen. Da kam es einem in den Sinn, das Johannesevangelium zu beten, worauf ihnen eine Stimme zurief: «Wenn ihr nicht dieses Gebet gebetet hättet, so würden wir euch zerhacken wie Gartengemüse» (TR, 247, 140).

Einen, der nachts von Naters nach Finnen ging, hielt ein Geist an, der ihn zerstäubt hätte «wie das feinste Mehl», wenn er nicht in der gleichen Nacht ein gutes Werk getan hätte (II, 82, 67). Den Burschen, der im Pfynwald einen Gehängten verspottet hatte, vermochte nur die Hilfe eines verstorbenen Patenkindes, dem er zu Lebzeiten Gutes getan, vor der Rache des Toten zu retten (I, 231, 215). Die Magd im Ratthause zu Leuk rettete, dass sie selber viel erduldet und erlitten hatte, sonst würden sie die Geister zerrieben haben, dass die Hühner den Brei hätten aufpicken können (II, 173, 128).

Der Lebende braucht aber das gute Werk oder die gute Tat nicht einmal ausgeführt zu haben, es genügt, wenn er sie verspricht. Die spottenden Jäger, denen ein Geist erschien, wurden totenblass und versprachen, Almosen zu spenden und andere gute Taten zu verrichten, wenn sie glücklich davonkämen, und es geschah ihnen nichts, als dass sie sich nachher für einige Zeit krank zu Bette legen mussten (36, 55). Auf einer Lötscheralp hörte das Viehentücken auf, als die Alpleute das Gelöbnis machten, die Milcherträge von zwei Tagen unter die Armen zu verteilen (176, 61). Ausserbergerjäger versprachen in der Not, in die sie durch Spotten über die Armen Seelen gelangt waren, ein Bethaus zu errichten, wenn sie glücklich davonkämen¹²⁾. Ein Geisteross, auf das sich ein heimkehrender Leuker nichtsahnend gesetzt hatte, wurde zusehends grösser und grösser, lud aber seinen Reiter sanft ab, als dieser eine Wallfahrt zu tun gelobte (I, 228, 213). Auf der Tschafelalp hörte der unheimliche Alpspuk auf, als die Jäger, die in der Hütte übernachteten, eine Wallfahrt nach Glis gelobten (II, 144, 119).

¹²⁾ Stebler, *Sonnige Halden*. S. 42.

Einen Burschen würde ein rotes Geisterschwein mit Haut und Haar aufgefressen haben, wenn er nicht vorher gebeichtet hätte (TR, 246, 139).

Den Geistern weniger ausgesetzt ist der Lebende, wenn er in Begleitung anderer ist. Besonders schützt die Begleitung eines Kindes. P. J. Ruppen schreibt: «Bozen und Spukgeister sind kaum zu fürchten, wo ein Kind in der Unschuld Gesellschaft tut» (TR, 176, 68). Die Begleitung eines unschuldigen Kindes verlangte auch jener Wagemutige, der wettete, den Breitmattenbozen herausfordern zu wollen (II, 112, 90). Ähnlich schützt auch die Begleitung eines Geistlichen (211, 118). Auch die blosse Gegenwart eines andern Menschen kann bewahrend wirken. So sagte ein Geist zu einem Jäger, er würde ihn zu Staub und Asche zerblasen haben, wenn er nicht seinen Gevattermann bei sich gehabt hätte (II, 86, 70).

Eine zweite Gruppe von Schutz- und Abwehrmitteln ist den vorgenannten, der christlichen Vorstellungswelt zugerechneten geradezu entgegengesetzt. Statt Beten und Anrufen der Heiligen hilft Lärmen und Fluchen, statt Segnen mit Weihwasser vertreibt das Hinwerfen beliebiger Gegenstände die Geister, statt geweihter Dinge wirken Messer, Säbel, Aexte u. ä. als Schutzmittel.

Der Geisterlärm im Gemeindehaus zu Finnen hörte auf, als ein Handwerksbursche den Kerzenstock gegen das Bett warf und alle Teufel anrief (26, 38). Der Senne auf der Hannig erhielt erst Ruhe, als er recht grausig geschworen und geflucht hatte. Er rief dem Spuke zu, wenn ihm zu helfen sei, so wolle er ihm gerne helfen, wenn ihm aber nicht zu helfen sei, so möge ihn der Teufel auf die unterste Hölplatte tragen, damit man endlich Ruhe und Frieden habe (I, 267, 241).

In einem Hause in Leuk hörte der Spuk, der besonders ein Kind belästigte, erst auf, als der Vater Pistole und Messer ergriff, in alle Wände stach und aufs Geratewohl schoss. Nach kaum einer Stunde ging der Lärm wieder an, so dass der Vater dermassen aufgebracht wurde, dass er eine Axt holte und in alle Wände hineinschlug, worauf die Türe von selbst aufging und der Geist sich entfernte (73, 97). Ein Neckgeist, der sich in einem Hause bei Zeneggen aufhielt, begann zu rufen: «Nimme me, nimme me!» als der Eigentümer mit einem Säbel in alle Wände zu stechen begann. Am Morgen fand er einen Haarzopf auf dem Stubenboden liegen (II, 107, 86). Einen Säbel hatte auch der Bursche bei sich, der nachts durch den Albenwald gehen musste, ausserdem noch eine Stola, drei

Kerzen und ein Buch (92, 117). Säbel, Lichtmesskerze, Tisch, Wein und Brot verlangte der Soldat, der auf dem Grabe eines umgehenden Geizhalses Wache stehen sollte, wobei die letztgenannten Dinge wohl nicht zu einem magischen Zwecke mitgenommen wurden (75, 100). Säbel und Kerze, einen Hund und ein unschuldiges Kind nahm ein alter Soldat mit sich, der hinging, um den Bozen auf der Breitmatten herauszufordern, und der Geist rief ihm zu: «Wenn du nit a's Rissi (Säbel), a's Bissi (Hund), a's g'sägnot's Brinni (Kerze) und a's unschuldigs Chindji hättischt, so welti dich hie klei zerrissu» (II, 112, 90)¹³⁾. Einen Jäger schützten sein Gewehr und sein Hund vor einem zornigen Geiste (34, 52). Der Bursche, der wettete, einen Gehängten am Galgen verspotten zu wollen, forderte ein Licht, eine Katze, einen Hund und einen Hahn zum Mitnehmen. Als er den Toten angeredet hatte, sagte dieser: «Hettischt hina nid es Bissunds, Chrawunds, Chräjunds und der Muoter Tschegg mit dir, so welti dich erflohu, dass't vert hi wissischt, worant weisst...»¹⁴⁾ (TR, 269, 163). Ein Arbeiter, der am Samstag bei seiner Heimkehr immer dem umgehenden Bischof Supersaxo und seinen reitenden Begleitern begegnete, versperrte ihnen einmal dadurch den Weg, dass er eine Latte über die Strasse spannte, an der er ein Kreuz und einen Degen befestigte (I, 40, 30). Eine Herde, die von einem Geiste entführt worden war, konnte aufgehalten werden, wenn man einen Stock oder etwas Körperliches vor sie hinwarf¹⁵⁾. Die kopflose Reiterei, die man in der Gegend von Savièse sah, wurde von einem Feldhüter dadurch aufgehalten, dass er ihr den Amtsstab vorhielt (TR, 244, 135).

Die meisten dieser Beispiele zeigen — was wir schon früher sagten —, dass sich Abwehrmittel christlicher und nichtchristlicher Natur selten in reinlicher Scheidung finden. Mit wenigen Ausnahmen mischen sich beide Schichten in derselben Sage untereinander.

Wenn auch nicht immer, so wirkt es sich doch zuweilen schutzbringend aus, wenn ein Mensch sich aus Pflicht an

¹³⁾ Wenn du nicht etwas Reissendes (Säbel), etwas Beissendes (Hund), ein gesegnetes Licht (Kerze) und ein unschuldiges Kind mit dir hättest, so würde ich dich hier in kleine Stücke zerreißen.

¹⁴⁾ Hättest du heute Nacht nicht etwas Beissendes (?), Kratzendes (Katze), Krähendes (Hahn) und der Mutter Tschegg (Hund) mit dir, würde ich mit dir abrechnen, dass du wüsstest, woran du bist. An Stelle von «etwas Beissendes» muss «etwas Brennendes» gesetzt werden, denn der Bursche verlangte nach frühern Angaben der Sage, ausser den drei Tieren auch noch ein Licht, um sich so dem Toten zunähern.

¹⁵⁾ Ritz, S. 378.

dem Orte aufhält, an dem er mit einem Geiste zusammentrifft, während für den keine Schonung ist, der ohne zu müssen oder gar aus Vorwitz sich an einen Geisterort begibt.

Der Hirte, der auf der Suche nach einer verlorenen Kuh in einer Hütte übernachten musste, in der die Geister hausten, wurde nur deshalb freigelassen, weil er in Erfüllung seiner Pflicht an diesen Ort gekommen war. Der Senn aber, der sich am folgenden Abend trotz allen Abmahnungen des Hirten in die Hütte begab, kam nicht mehr zurück (II, 217, 156). Die unheimliche Gestalt, die den Schafhirten Balli bedrängte, wich von ihm, als er rief: «Lass mich in Ruh, unheimlicher Gast, ich mus hier sein!» (II, 139, 114). Ein Hausgeist, der sonst niemand etwas zu Leide tat, verursachte dem Hausvater einige Tage Krankenbett, weil ihm dieser aus Neugierde in den Keller hinab nachgefolgt war (II, 116, 93). Von den drei Jägern, die in einer Alphütte mit einer Geisterfrau zusammengekommen waren, erkrankte nur der, der sich über die Toten lustig gemacht und sie herausgefordert hatte (II, 142, 118). Spötter und Prahler erleiden fast immer die Strafe für ihr übermütiges Gebaren. Man vergleiche hiezu die oben angeführten Sagen.

Alle die bisher genannten Schutz- und Abwehrmittel sind dem Lebenden dienlich, wenn er in unvorhergesehener Weise mit einem Toten zusammentrifft. Ebenso wichtig wie die Kenntnis dieser Dinge, die ihn bei einer zufälligen Begegnung schützen können, ist das Wissen von den *m a g i s c h e n G e s e t z e n* des Geisterreiches und von den Gewohnheiten und *V e r h a l t e n s w e i s e n* eines bestimmten Toten, der ja, nach unsern Feststellungen im ersten Teil, starken Bindungen an Ort, Zeit und Gemeinschaft unterliegt. Sobald der Lebende weiss, an welchem Orte und zu welcher Zeit ein Toter umgeht, wie weit also seine Macht örtlich und zeitlich reicht, so kann er daraus Verhaltensregeln ableiten, die bald nur für einen einzigen Wiedergänger Geltung besitzen, bald auch allgemeiner Natur sind.

So wusste man von dem Stier im Niedertal, dass er einem nichts anhaben konnte, wenn man die Hütte nicht verliess (II, 221, 157). Vor dem Gratzug ist man sicher, wenn man im Schatten eines Baumes steht (TR, 214, 104) oder wenn man sich «ob» den Weg stellt (TR, 18, 11). Das entführte Vieh kann man zur Rückkehr zwingen, wenn der Hirte den Namen der Leitkuh ruft, bevor die Herde verschwunden ist (280, 47). In andern Sagen muss er nicht den Namen der Leitkuh, sondern den des letzten der abziehenden Tiere rufen (251, 16). Als

die alte Schmidja beim Hereinrufen der Armen Seelen beizufügen vergass: «Ohne mich zu belästigen!», drängten sich die Verstorbenen so zahlreich in die Stube, dass die gute Frau vor Hitze fast erstickte (II, 181, 132). Gefährlich ist es auch, nach einem Geiste zurückzuschauen, von dem man sich trennt¹⁶⁾. Eine Lötscherin begegnete einem Toten, an dem sie vorbeiging, ohne ihn anzureden, aber sie konnte es nicht lassen, einige Schritte nachher zurückzuschauen. Nach diesem Zusammentreffen erkrankte sie, und die Leute sagten, es hätte ihr nichts getan, wenn sie nicht rückwärts geblickt hätte¹⁷⁾.

Wenn nun der Lebende die magischen Gesetze, denen die Toten folgen müssen, kennt und die nötigen Schutz- und Abwehrmittel besitzt, so ist er für die einmalige Begegnung mit einem ihm feindlich gegenüberstehenden Toten in hohem Maße gesichert. Ein böswilliger Geist kann aber seine Angriffe, trotz einmaliger Abwehr, immer wieder erneuern, und es ist nicht ausgeschlossen, dass er den Lebenden doch einmal ungeschützt trifft. So erging es z. B. dem Geistlichen, der im Albenwalde von einem Geiste zerrissen wurde (s. o.). Der Lebende entbehrt aber auch nicht der Mittel, um einen Toten dauernd fernzuhalten, und zwar gibt es deren zwei: Erlösung und Bann. Für die bössartigen, dem Menschen feindlich gesinnten Toten kommt fast nur der Bann in Frage.

Unter **B a n n** verstehen wir dabei ganz allgemein einen «Zwang, den ein Mensch mittelst eines Zauberwortes oder einer Zauberhandlung auf andere Wesen (Menschen, Tiere, Geister u. a.) ausübt, meistens mit dem Zweck, den Gebannten unschädlich oder unfähig zu machen, seinen Willen zu betätigen»¹⁸⁾. Einen Geist bannen heisst also, ihn durch magische Mittel unschädlich machen, ihn in seiner Wirkungskraft so weit hemmen, als er dem Lebenden schaden kann. Hieher stellen wir auch den kirchlichen Exorzismus. Das Lex. f. Theologie und Kirche versteht darunter einen «im Namen Gottes (Jesu) an den Teufel gerichteten Befehl, Menschen oder Gegenstände zu verlassen. bzw. sich eines schädigenden Einflusses auf sie zu enthalten»¹⁹⁾.

Um einen Geist bannen zu können, braucht es besonderer Eignung und besonderer Mittel. **B a n n k r a f t** kommt, wie wir bereits sahen, nicht jedem Lebenden zu, sondern nur ein-

¹⁶⁾ Auch das Zurückschauen bei einem Leichenzug ist gefährlich. Vgl. Hdw. d. dt. A. Bd. 5, Sp. 1159 f. (P. Geiger)

¹⁷⁾ Anneler, S. 262.

¹⁸⁾ Hdw. d. dt. A. Bd. 1, Sp. 874. (C. Mengis)

¹⁹⁾ Bd. 3, Sp. 915.

zelen Personen auf Grund ihrer Weihen oder auf Grund geheimen Wissens. Nach den Vorstellungen der Wallisersage sind es die Geistlichen, die die grösste «Geistermächtigkeit» und Bannkraft besitzen. Man nimmt deshalb fast immer zu einem Geistlichen seine Zuflucht, wenn es ein Geist an einem Orte so arg treibt, dass man seiner unbedingt loswerden möchte.

So wurde ein frommer Geistlicher gerufen, um einen Alp-
spuk zu bannen, der so stark geworden war, dass man es nicht mehr aushalten konnte (20, 27). Ein Kaplan bannte das «kleine, fette» Männlein, das auf einer Rinderalpe das Vieh versprengte (14, 17). Ein Geistlicher führte den Hund, der immer um den Meretschisee herumschlich, ins Vonöischi (18, 25). Drei Geistliche wurden gerufen, um jenen Richter zu bannen, der bei einem Wasserstreit falsch geurteilt hatte und seit seinem Tode als Hund umgehen musste (71, 92). Ebenfalls drei Geistliche wurden benötigt, um den Geist des Briggelers in Stalden zu bannen (73, 98). Der Bischofsgeist im Schloss zu Raron sagte zum dortigen Pfarrer, es gebe nur drei, «den Kerzenschmelzer Sulzgi in Glis, den Geizhals Blötzer von Löt-schen und den Schluns in Zermatt», die Macht über ihn hätten (126, 34).

Die Geistlichen sind somit nicht alle gleich mächtig über die Geister. Allen aber kommt, kraft ihres Amtes und ihrer Weihen eine Macht zu, die der Laie nicht besitzt.

Ausser den Weltgeistlichen werden mit Vorliebe Kapuziner und Jesuiten zum Geisterbannen angerufen. Ein Pater bannte das dreibeinige Ross, in dessen Gestalt ein Tierquäler umgehen musste (227, 153). Ebenso wurden der Boz im Aletsch (241, 15), das als Poltergeist umgehende geizige Weib (II, 117, 94), die Hohbachspinnerin (II, 60, 48) u. a. von einem Pater gebannt. Ein Jesuitenpater brachte das geisternde Licht in einem Hause zu Reckingen zum Verschwinden (TR, 45, 40). Zwei Jesuiten bannten den Alpspuk auf Schön matt²⁰⁾.

Von Laienpersonen treten nur fahrende Schüler als Geisterbanner auf. Ein solcher bannte den Geist des Jakob Tscherrig, der in einer Alpe das Vieh beunruhigte (27, 39).

Wenn sich ein Geisterbanner einem umgehenden Toten nähert, so wendet dieser alle seine Kraft und seine List an, um ihm zu widerstehen und sein Werk zu vereiteln. So erzählt man, der Steintröler-Geist habe dem ersten Geistlichen,

²⁰⁾ Am-Herd, S. 126.

der gekommen sei, um ihn zu bannen, zugerufen, er brauche es nicht zu probieren, weil er ein Schelm sei, der auf seinem Wege durch die Matten drei Halme abgerissen und an den Schuhriemen mit geschleppt habe. Dem zweiten Geistlichen sagte er, er möge nur wieder heimgehen, denn er hätte heute aus einer Wasserleitung getrunken und dadurch würden drei Halme verdorren. Auch den dritten wollte er abfertigen mit den Worten: «Wenn du heute morgen eine bessere Idee gehabt hättest, so wollte ich schon gehen!» Dieser aber vermochte ihn wenigstens so weit zu bannen, dass er nicht mehr schaden konnte. Vom Orte endgültig fortbringen konnte ihn nur ein Geistlicher, den der Geist selbst genannt hatte (74, 98).

Erscheinen uns diese Ausflüchte auch als recht kleinlich, so weist der Umstand, dass die Bannung durch sie verunmöglicht wird, ihnen doch eine beträchtliche Bedeutung zu. Sie zeigen in bildhafter Weise die Grundbedingung für jedes erfolgreiche Gegenübertreten: Die vollkommene *Schuldlosigkeit*! Dies ist recht schön und eindeutig ausgedrückt bei Anneler, die schreibt²¹⁾: «... der hat keine Macht über das Böse, der selber auch nur den Schatten des Bösen an sich trägt. Wer das Böse überwinden will, muss rein sein.»

Je nach der Macht des spukenden Geistes und nach der Gewalt, die dem Bannenden zukommt, ist die Bannung leichter oder schwieriger. Aus diesem Grunde gelingt sie auch manchmal nur teilweise oder nicht beim ersten Versuch.

Einem Kaplan gelang die Bannung eines Alpspukes erst beim dritten Male. Als er am Morgen schweissgebadet von der Alpe herunterstieg, sagte er zu den Sennen, er habe die ganze Nacht mit einem gerungen, der viel kleiner als er gewesen sei, der ihm aber Arbeit genug gekostet habe (14, 17). Der bekannte Geisterbanner Blötzer wurde gerufen, um den Geist im Schloss Raron zu bannen. Er brauchte dazu drei Stunden, und als man ihn vor Ablauf dieser drei Stunden störte, musste er den Exorzismus wiederholen. Die Macht des Geistes war so gross, dass der den Geisterbanner begleitende Ortpfarrer beim Oeffnen der Türe wie tot zu Boden fiel (163, 34). Den Steintrölergeist ob Stalden versuchten drei Geistliche nacheinander zu bannen. Einzig dem dritten gelang es, den Geist wenigstens umzudrehen, so dass er nicht mehr Steine gegen das Dorf rollen konnte, und erst ein vierter, namens Gsponer, vermochte ihn mit grosser Mühe ins Von-

²¹⁾ S. 271.

öischi zu bannen (74, 98). Drei Geistliche wurden gerufen, um den Hund zu bannen, der immer um den Meretschisee lief (18, 25). Auch in der bereits genannten Sage vom Geist im Schlosse zu Raron erzählt man, dass die drei bekanntesten Geisterbanner gerufen worden seien, von denen aber anfänglich keiner die Aufgabe habe übernehmen wollen.

Jedoch scheinen nicht alle Bannungen soviel Mühe und Arbeit zu bereiten. Einige gehen rasch und ohne grosse Anstrengung vor sich. So war der Geist des Jakob Tscherrig nach zehn Minuten bereits in eine Flasche gebannt, in der er ohne Schaden vom Sennen gesehen werden konnte (27, 39). Andere Sagen berichten überhaupt nichts vom Vorgang des Bannens. Es heisst bloss, man habe einen Geistlichen gerufen, der den Geist gebannt habe (20, 27). Das Bannen scheint hier ohne nennenswerte Schwierigkeiten vor sich gegangen zu sein, so dass der Sagenerzähler über diesen Vorgang hinweggehen konnte. Es bleibt aber auch die Möglichkeit, dass dieses Schweigen der Sage auf andere, bereits früher genannte Gründe zurückgeht.

Während bei der Erlösung der Tote zur Ruhe kommt, in christlicher Auffassung also in den Himmel eingeht, und deshalb dem Lebenden nicht mehr begegnet, wird der Gebannte nur an einen Ort hin gebracht, wo er nicht mehr schaden kann, ohne aber vom Umgehen befreit zu werden. Durch den Bann wird nur sein räumlicher Machtbereich auf ein Minimum eingeschränkt.

Als Ort, an den Tote hingebannt werden, begegnen wir in der Wallisersage häufig dem Vonöischi. Dorthin musste der Steintrölergeist von Stalden gehen (74, 98) und auch den Geist vom Meretschisee brachte man an diesen Ort (18, 25).

Im Lötschental glaubt man, die Geister würden von den Geistlichen in Gletscher oder Bäche gebannt oder in Schutthalden²²⁾. Ins Gebirge wurde der Geist des Landvogts von Endenberg gebannt (71, 92), und die boshaften Geister des Sanetschtales mussten ans Meer gehen, um dort mit Stricken Sand zu binden (TR, 262, 154).

In eine Flasche gebannt wurde der Geist auf der Kippelschelbe (214, 124), der Geist des Jakob Tscherrig (27, 39) und der Geist im Schlosse zu Raron (163, 34). Die Flasche mit dem

²²⁾ Ebda., S. 270.

letztenannten Geiste wurde im Schlosskeller vergraben, die mit dem Geist von der Kippelschelbe ins Wasser versenkt.

Das Hdw. d. dt. A. führt an²³⁾, dass die Geister auch gelegentlich «einen Wunsch wegen ihres künftigen Aufenthaltsortes» äussern. Nach den Beispielen der Wallisersage handelt es sich dabei nicht um einen Wunsch, sondern um ein M ü s s e n. Die örtlichen Bindungen eines Toten sind so stark, dass er, wie z. B. der Geist des Landvogts von Endenberg, nur an einen Ort hingebannt werden k a n n, von dem aus er auf das Landratshaus zurückzuschauen vermag (71, 92). Auch der Steintrölergeist von Goppenstein konnte nur an einen Ort gebannt werden, von dem aus er auf den Wald zurückzusehen vermochte, in dem er gefrevelt hatte (210, 116), und der Bischofsgeist in Raron konnte wohl in eine Flasche gebannt werden, musste aber im Schlosse verbleiben (163, 34).

In den meisten Fällen geschieht die Bannung durch kirchlichen Exorzismus und unter Gebrauch von kirchlichen Schutzmitteln wie Kreuz und Weihwasser (209, 116). Es kommt aber auch vor, dass sich ein Geisterbanner anderer Dinge bedient. Der Geistliche, der den Geist aus dem Landratshause bannen wollte, nahm einen geweihten Säbel mit sich (71, 92). Im Saastale spukten auf einer Alpe Geister von Meineidern. Zum Bannen wurde von der Furgalp ein kleiner Stein geholt, dem die Priester diese Macht verliehen. Der Stein soll sich noch heute in dem Hause befinden, in dem der Meineid geschah, und ohne ihn würde sich niemand hineinwagen²⁴⁾. Seitdem man auf einer Alpe einen Hirten erschlagen hatte, spukte es dort. Die Kühe wurden nachts immer beunruhigt und in die Ferne getrieben. Man berief zwei Jesuiten, welche die Alpe segneten, aber auch streng befahlen, die zwei ersten Kühe, die im Sommer kreperten, kreuzweise auf dem Grabe des Hirten einzuscharren²⁵⁾.

Auch in diesem Zusammenhange zeigt sich, dass in der heutigen Sage christliche und nichtchristliche Elemente sich ständig vermischen.

Blicken wir zusammenfassend auf die Ausführungen dieses Kapitels zurück, so sehen wir, dass sich auch hier die Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten gegenseitig abrunden. Die Toten stehen dem Lebenden übelwollend gegen-

²³⁾ Bd. 3, Sp. 518. (C. Mengis)

²⁴⁾ Reber, S. 342.

²⁵⁾ Am-Herd, S. 126.

über: sie necken ihn, stören ihn in seiner Ruhe und bereiten ihm andere Unannehmlichkeiten, sie schädigen ihn an seiner Gesundheit, schwächen seine Lebenskraft und bereiten ihm nicht selten einen grausigen Tod. Sie fügen ihm auch materiellen Schaden zu, indem sie als verheerende Naturgeister auftreten oder seine Haustiere schädigen. Der Lebende aber steht diesen Angriffen nicht wehrlos gegenüber. Er besitzt Mittel, christliche und nichtchristliche, die ihn vor den feindlichen Toten schützen und es ihm ermöglichen, deren unvorhergesehene Angriffe abzuwehren. Ueber dieses hinaus vermag er — besonders der geeignete Banner — sogar selbst aktiv gegen die Jenseitigen vorzugehen, sie ihrer Macht zu berauben oder an einen Ort hinzubannen, an dem sie ihm nicht mehr schaden können.

5. Rückblick auf den 2. Teil.

Der vorliegende zweite Teil dieser Arbeit, der das Verhalten der Toten zu den Lebenden und der Lebenden zu den Toten untersucht, zeigt, dass sich die Vielfalt der Beziehungen ohne Zwang auf drei Beziehungs-Grundrichtungen zurückführen lässt. So haben wir durch konkrete Fälle eine Bestätigung für unsere Ausführungen in der Einleitung erhalten.

Unter den drei Haupt-Verhaltensweisen steht die feindliche Beziehung von Angriff und Abwehr stark im Vordergrund, an Bedeutung gefolgt vom freundschaftlichen Bitt-Hilfsverhältnis. Weit seltener, und fast ausschliesslich auf das Gebiet der Schatzsage beschränkt, ist die Dienst-Lohn-Beziehung. Dabei steht sie in der Mitte zwischen den beiden andern: der Beginn einer Begegnung entspricht meistens dem freundschaftlichen, der Ausgang aber dem feindlichen Verhalten. Sie stellt somit, auf die zu Grunde liegende Gesinnung hin geprüft, nur eine eigenartige Mischung der beiden andern dar.

An dieser Stelle sei auch noch ein Wort zu den Kapitelüberschriften des zweiten Teiles gesagt. Die Form der Begriffspaare wurde gewählt, weil das Verhältnis zwischen Lebenden und Toten ein wechselseitiges ist und so jedesmal dem Verhalten des einen Teils das entsprechende des andern Teils zugeordnet werden konnte. Ein Mangel zeigt sich darin, dass

diese Wortpaare in ihrer begrifflichen Weite nicht umfassend genug sind, um alle zugehörigen Erscheinungen mitzubegreifen. Ausserdem wird, streng genommen, nur in einem Falle ein wirkliches Verhalten zum Ausdruck gebracht; den Begriffen «Bitte-Hilfe» und «Dienst-Lohn» liegt wohl ein wirkliches Verhalten zu Grunde, es wird durch sie aber nur indirekt bezeichnet. Trotzdem schienen sie als Arbeitsstützen brauchbar. Als solche wollen sie auch gewertet sein, ohne darüber hinaus Geltungsanspruch zu erheben.

III.

Schlussbemerkungen

Vorliegende Arbeit behandelt als erste ein Teilgebiet aus den Wallisersagen. Es schien deshalb geboten, vorerst eine übersichtliche Gliederung und Gruppierung des reich vorliegenden Materials zu versuchen. Zugleich mit dieser Zusammenstellung wurden die Hauptprobleme aufgezeigt, im allgemeinen ohne sie abschliessend zu behandeln. So kommt dieser Arbeit in erster Linie vorbereitender Charakter zu.

Abschliessend sei mir gestattet, noch auf einige Fragen hinzuweisen, die in der Arbeit nicht berührt werden konnten.

Vollkommen unerwähnt blieb die Frage nach der Stellung des Volkes bzw. des Erzählkreises zur Sage: inwieweit die Sagen noch geglaubt werden, und was sie dem Einzelnen und dem Erzählkreise noch bedeuten.

Ununtersucht blieb auch die Entstehung der Sagen und ihre Verbreitung, ebenso die Variantenbildung, obwohl gerade hier dankbare Arbeit geleistet werden könnte.

Nur gestreift (aber einer eingehenden Behandlung wert) ist die Frage, was an der Ueberlieferung als christliches und was als a-christliches Vorstellungsgut zu betrachten ist.

Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auch darauf, dass sich durch eine psychologische Betrachtungsweise — wie sie L. Weiser-Aall in ihrem a. a. O. zitierten Buche fordert — wertvolle Ergebnisse aus der Walliser-Sage gewinnen liessen.

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Bibliographie	9
I. Einleitung	13
II. Erster Teil:	
1. Gestalt der umgehenden Toten	33
2. <i>Wo</i> erscheinen die Toten	39
3. <i>Wann</i> erscheinen die Toten	62
4. <i>Wem</i> erscheinen die Toten	75
5. Rückblick auf den 1. Teil	87
Zweiter Teil:	
1. Zustandekommen einer Begegnung	89
2. Bitte und Hilfe	107
3. Dienst und Lohn	120
4. Angriff und Abwehr	127
5. Rückblick auf den 2. Teil	154
III. Schlussbemerkung	157

